مركز دراسات الوحدة العربية

عبد الإله بلقزيز

العرب والحداثة (2)

من النهضة إلى الحداثة

الطبعة الثالثة

عبد الإله بلقزيز

العرب والحداثة (2)

من النهضة إلى الحداثة



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بلقزيز، عبد الإله

من النهضة إلى الحداثة/عبد الإله بلقزيز

٣١٨ ص. ـ (العرب والحداثة؛ ٢)

ببليوغرافية: ص ٢٩١ ـ ٢٩٧.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-892-3

١. الحداثة. ٢. الدولة الوطنية. ٣. العلمانية. ٤. الإسلام والدولة.

٥. التاريخانية. ٦. الماركسية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

320.513

العنوان بالإنكليزية

From the Arab Renaissance to Modernity

by Abdelilah Belkeziz

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار/مايو ٢٠٠٩

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١

الطبعة الثالثة: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠٢٠

المحتويـــــات

مقدمــة ٩

القسم الأول
بيئة الخطاب

الفصل الأول : من النهضة إلى الثورة: مقدّمات الحداثة ١٩

أولاً : جيلٌ وثورتان ٢١

ثانياً : إشكالية جديدة ٣١

الفصل الثاني : منعطف النقد ٣٩

أولاً : صدمة الهزيمة ٤٢

ثانياً : نقد الدولة والمجتمع ٤٨

ثالثاً : نقد المعرفة: التراث والغرب ٥٣

القسم الثاني
الدولة الوطنية والحداثة السياسية: التراكم والإخفاق

الفصل الثالث : منطق الدولة الوطنية ٦٣

أولاً : التاريخ الثقافي والدولة الوطنية ٦٤

ثانياً : النهضة والدولة الوطنية ٧١

ثالثاً : الثورة والدولة الوطنية ٧٨

١ ـ الاستبداد، والتكنوقراطية، ورأسمالية الدولة ٧٩

٢ ـ القاعدة الصناعية والاستقلال الوطني ٨٣

الفصل الرابع : العلمانية والدولة الوطنية ٨٧

أولاً : البناء على النهضة ٩٤

ثانياً : من أجل الدولة الحديثة ١٠١

١ ـ في نقد السلطة الدينية ١٠٢

٢ ـ في نقد الطائفية ١٠٧

٣ ـ في العلمانية ١١١

٤ ـ في نقد فكرة النموذج ١١٥

الفصل الخامس : الإسلام والدولة الوطنية ١١٩

أولاً : خطاب الدولة الوطنية ١٢١

١ ـ تأويلٌ وتأصيل ١٢٢

٢ ـ انتقائية ومُغَايَرة دلالية ١٢٦

ثانياً : نقض الدولة الوطنية ١٣٤

١ ـ الدولة والتباساتُها في المشروع الإخواني ١٣٥

٢ ـ «الحاكمية» والقطيعة ١٣٩

القسم الثالث
خطاب الحداثة

الفصل السادس : التاريخانية والحداثة ١٤٥

أولاً : التاريخانية ووعي التأخر ١٤٥

١ ـ معنى التأخر التاريخي ١٤٨

٢ ـ في خطأ نقد التراث الليبرالي ١٥٢
٣ ـ في نقد التقليد ١٥٣
٤ ـ الوعي التاريخي والإثنولوجيا الثقافية ١٥٦
ثانياً : التاريخانية والحداثة ١٦٠
١ ـ مشروع ومفاهيم ١٦٠
٢ ـ الحداثة كأفق إنساني ١٦٧
ثالثاً: نقد الفكر ونقد السياسة ١٧١
١ ـ مشروع نقدي ١٧١
٢ ـ الدولة والإصلاح: مطالعات نقدية ١٧٥
٣ ـ الليبرالية في وعي النخب الثقافية ١٨٨
الفصل السابع : المقدّمات الليبرالية للماركسية ٢٠٣
أولاً : مفكّران ورؤية واحدة ٢٠٣
ثانياً : هكذا تكلمت ٥ حزيران/ يونيو ٢٠٦
ثالثاً : المجتمع العربي في مرآة الهزيمة ٢١١
رابعاً : نقد الفوات التاريخي ٢١٤
خامساً : في التأخُر الثقافي للماركسية العربية ٢٢٠
سادساً : معنى الحداثة ٢٢٥
سابعاً : الديمقراطية، والعلمانية، والاندماج القومي ٢٣٠
الفصل الثامن : في الدفاع عن الحداثة ونقدها ٢٣٥
أولاً : معنى الحداثة وصورتها في الوعي العربي ٢٣٨
ثانياً : الحداثة الأوروبية وديناميّاتها الداخلية ٢٤٣

ثالثاً : إخفاق التحديث السياسي ٢٤٧
رابعاً : المقدّمات الثقافية للإخفاق ٢٥٧
١ ـ حداثة مُنْشقَّة ٢٦٤
٢ ـ ضدّ حداثةٍ عنيفةٍ ومشوَّهة ٢٧٠
٣ ـ حداثة، حداثات ٢٧٤
على سبيل الختـام ٢٨٧
المراجـع ٢٩١
فهـرس ٢٩٩

مقدمـــــة

للحداثةِ في فكرنا العربيّ تاريخ حاولنا أن نصِفَهُ ونتناولَهُ بالتحقيب في الجزء الأول من: **العرب والحداثة**[1]. يعني ذلك ـ ابتداءً ـ أنها تشكّلت في سياق سيرورةٍ تراكميةٍ مديدةٍ في الزمن أخذت حتى الآن ما يجاوِزُ القرنَ ونصفَ القرن من التطور. ويُسْتَفَاد من ذلك أن صورةَ هذه الحداثة الفكرية العربية لا تَقْبَلُ الإدراك بعقلٍ قياسيّ يضعها في ميزان المضاهاة انطلاقاً من مفهوم نظريّ جاهز للحداثة ومحاكمتها على هذا المقتضى؛ ففي ذلك تعسُّف في النظرِ إليها لا يبرِّرُهُ القولُ إن الحداثةَ حالةٌ فكرية ذاتُ سمات عامة حتى وإنْ صَحَّ قول ذلك في معرضٍ آخر. والحاصلُ ـ بالتَّبِعَةِ ـ أنه من دون قراءةِ هذه الحداثة العربية في تاريخيتها الخاصة، وفي نسبيةِ معنىً لا يقبل الإدراكَ بمعزلٍ عن شروطِ تحدِّدُهُ، لن يكون في الوُسْع تمثُّلها كحداثة ولا فهمُ الأسباب التي تدعو إلى حسبانها كذلك، أي حداثة.

نسلِّم، من دون كثيرِ جدلٍ، أن الحداثة بما هي ظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني ـ حملت معنىً محدَّداً في وعي مَن استقرَّ رأيُهم على نعتها بالحداثة، وأنه حَصَل تمييزٌ في ذلك الوعي بين منظومتها الفكرية وما سبقها من لَحَظَات فكرية، مثل الإصلاح والنهضة، وبات العُرْف جارياً على تعيين سماتها نحْواً من التعيين تَخْرُج به عن دائرة الاشتراك في وجوه الشَّبه مع ما يمكن وصْفُه بما قبل الحداثة وبما بعد الحداثة. بات في حكم الإجماع ـ أو قريباً من الإجماع ـ أن الحداثة ترادف معنى **المنظومة الفكرية** التي تجاورت فيها نزْعاتٌ يَرُدُّ بعضُها إلى بعض، كالإنسانوية والعقلانية والتجريبية والعلمانية والتطورية والتاريخانية والتقنوية... إلخ؛ وأن هذه

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

المنظومة نشأت واكتملت ملامحُها في مكان معين: أوروبا، وفي زمن معيّن: العهد الحديث، لتأخذ هيئتها النهائية في القرن التاسع عشر، ثم لتكتسح العالم الذي يقع خارج مركزها الأوروبي: أمريكا الشمالية، ثم اليابان، فسائر العالم.

نسلّم بهذا المعطى التاريخي ولا نجادل فيه. لكنَّا نسائل بعضَ غلُوِّ النظرة المعيارية والمركزية الذاتية عند الذاهبين به إلى حدّ القطع بأنْ لا حداثة ممكنة إلا على مثال الأصل. نُسَائِله لأنه غلُوٌّ ميتا ـ تاريخي يجافي منطق الحداثة نفسِها. فأنْ تكون الحداثة الغربية كونيةً اليوم ـ وهذا صحيح ـ فذلك من مفاعيل قوَّةٍ احتكرها العالم الغربي منذ قرنين وامتلك القدرة على بسطها على العالم كلِّه. هكذا فُرِضت الرأسمالية، والدولة الحديثة، والقانون الوضعي، والمعايير الاجتماعية والثقافية والسياسية، أي باختصار فُرِضَتْ مُنْتَجَات **محلية** بطبيعتها وخاصة بدائرة جغرافية وبشرية على مناطق أخرى من العالم وشعوب أخرى فيه، فصارت كونيَّتُها من كونية **حواملها**. وهي كونية لا تستطيع أن تلغيَ **التاريخ الخاصّ** (الأوروبي المحض) للرأسمالية وللعلمانية وللعقلانية وسواها، أي للحداثة، بل هي لا تستطيع أن تُلْغِيَ حقيقة التعدُّد والتمايُز والخصوصية في ذلك الخاصّ نفسه، وإلا كيف نفسّر أن العقلانية تجاورت مع التجريبية في الوقتِ نفسه داخل أوروبا؟ وكيف نفسّر تعدُّد أنماط العلمنة في المجتمعات الغربية على نحوٍ يسقُط معه النموذجُ الواحد والمعنى الواحد؟ وكيف نفهم تطور النظام الرأسمالي من نظام المنافسة الحرة إلى نظام الاحتكار ورأسمالية الدولة الاحتكارية؟. إلخ.

إن الذين يناهضون هذه الرواية المعيارية عن الحداثة، المسكونة بنزعة متمركزة على الذات، يسلّمون ـ مع ذلك ـ **بمنظوميَّةِ** الحداثة وينظرون إليها ككلّ متكامل يفسِّر بعضُه بعضاً؛ ويسلّمون بأن مهد هذه المنظومة (هو) أوروبا، وبأنها فرضت نفسَها على العالم. لكنهم يختلفون في تعريف معنى كونيتها مع مَن يحوِّلون تلك الكونية إلى معيارية عامة. يذهبون ـ بالأحرى ـ إلى القول بحداثات لا بحداثةٍ واحدة، أو قلْ إلى الاعتقاد بأن الحداثة تستوعَبُ وتؤخَذ من خارج نطاقها الجغرافيّ الأصلي على أنحاء **يُعَاد بها بناء معنى الحداثة** وضخّ منسوب من النِّسبيَّة فيه. أنتجت اليابان حداثتها بطريقتها. مَن يشُك اليوم في حداثتها، ومن يشك في تمَايَزَتِها معنى الحداثة منه في الغرب الأوروبي ـ الأمريكي؟ الشيءُ نفسُه يقال عن حداثة الصين. الأفكار أيضاً تأخذ دلالات أخرى مختلفة حين تَرْحَل من مجالٍ تداوليّ إلى آخر. انتقلت الماركسية من الغرب الأوروبي، حيث كانت ايديولوجيا سياسية من أجل تحطيم النظام الرأسمالي وإقامة الاشتراكية، إلى الشرق والعالم الثالث، فتحولت عند

لينين والصين الشعبية إلى أداة لبناء رأسمالية الدولة في مجتمع متأخر، وعند الفييتناميين والكوبيين إلى ايديولوجيا للاستقلال والتحرّر الوطني. وكانت عند ماركس ايديولوجيا للعمال، فتحوّلت عند ماو تسي تونغ إلى ايديولوجيا للفلاحين. ثم كان الهدف منها عند ماركس أن تبرِّر عدم الحاجة (حاجة المجتمع) إلى الدولة، فأصبحت عند لينين نظرية من أجل بناء الدولة وتكريسها وتوسيع نطاق سلطانها في المجتمع. وكانت نظرية «الحق الطبيعي» قاعدة الفكر السياسي الليبرالي للدفاع عن الحرية والتعاقد وبناء المجتمع المدني الحديث، لكنها تحوّلت عند المفكّرين الإسلاميين إلى مبرّرٍ للقول بوجوب عودة المجتمع إلى فطرته التي فُطِر عليها (= الدين) وقيام أمر المجتمع والدولة على مقتضى حاكمية الدين. . . إلخ.

من الثابت أن كلَّ حداثةٍ تَنْهَلُ بالضرورة من الحداثة الأوروبية بوصفها المصدر والأصل. لكن أياً منها يتلوَّن بلون المجتمع الخاص ـ الذي تنبع منه أفكار الحداثة ـ ويتكيَّف مع معطيات تاريخه ومواريثه. مَن يريد الحداثةَ في أيّ مكان في العالم، وفي أية ثقافة، على مثال الحداثة الأوروبية أو نسخةً منها، يتجاهل التاريخ ويتخيَّل الأفكار الكائنة سابحة في الفضاء، عابرة للمكان والزمان والوقائع. وعندي أن في ذلك قدراً كبيراً من الخِفَّة في فهم ظواهر الفكر والثقافة مقروناً بنزعة مثالية وميتافيزيقية لا تملك إخفاء نفسها عن الاكتشاف النقدي. هذه واحدة؛ أمّا الثانية، ففي أن حداثةً ما فكريَّةً لا تنشأ مكتملةً في لحظة الميلاد والقيام، وإنما تتطوَّر وتنمو في سياقٍ تراكمي تغتني فيه وتكتسب ملامحَ أوضح. وهذا ينطبق، ابتداءً، على الحداثة الغربية ذاتها. إن عقلانية ديكارت وليبنتز غير عقلانية هيغل؛ وتجريبية بيكون غير تجريبية ديفيد هيوم؛ وليبرالية هوبس ولوك غير ليبرالية روسو ومونتسكيو، وهذه غير ليبرالية توكفيل؛ ونقدية ديكارت وسبينوزا غير نقدية إيمانويل كانط؛ واجتماعيات أوغست كونت غير اجتماعيات ماكس فيبر؛ وتاريخانية ثيودور نولدكه ويوليوس فلهاوزن غير تاريخانية جورج لوكاش. . . إلخ. لا معنى، إذن، لانتزاع الحداثة الغربية من سياق تطورها التاريخي من أجل فهمها.

بهذا المعنى يُفْهم إلحاحُنا على وجوب قراءة الحداثة في الفكر العربي **بعيداً عن فكرة المضاهاة والقياس على مثالٍ سَبَق**، والتسليم بأن «ماهيتَها» كحداثة إنما مَأْتَاها من **نظرتها الحديثة** والجديدة بمعزلٍ عن مطابقتها أو عدم مطابقتها للنظرة الأصل؛ ثم بعيداً عن فكرة **النموذج الأوحد** الذي يتجاهل سياقات التطور التاريخي وقانون التراكم في الفكر والظواهر الفكرية. إن الحداثة الفكرية العربية نجمت عن اتصالٍ فكريٍّ عربيٍّ لم ينقطع بمصادر الفكر الغربي منذ قرن ونصف القرن، تخلَّلَهُ التقليد

والاقتباس والاستلهام والتأويل والحوار والنقد، أي جميع أنواع الصلة التي يُمكن أن يَنْسُجَها فكرٌ مع آخر يؤثِّر فيه. لكنها في الوقتِ عينِه نشأت كي تجيب عن أسئلة خاصة بالمجتمع العربي والثقافة العربية، أسئلة ما كان حداثيو أوروبا قبل قرنٍ ونصف يواجهونها أو يواجهون معظمَها، لأنها لا تنتمي إلى حقلهم التاريخي والثقافي. ومن دون رؤية هذه الجدلية وهذه العلاقة المزدوجة بالمرجع الفكري الغربي وبأسئلة المجتمع الخاص، يمتنع فهم هذه الحداثة.

* * *

ثلاثة أجيال[٢] وثلاث موجات فكرية للحداثة شهدها الفكر العربي منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر حتى اليوم. تناول الجزء الأول[٣] من هذا الكتاب الجِيلين الأول والثاني[٤]، ويمتد زمنهما الثقافي إلى منتصف القرن العشرين. أما جِيل الحداثة الثالث، وهو موضوع الجزء الثاني الذي نقدم له، فيبدأ في عقديْ الخمسينيات والستينيات ويُطِل على الساحة الفكرية العربية بأفكاره، وإن كان معظم ما كتبه يقع زمنياً بين منتصف الستينيات والعقد الأول (الحالي) من القرن الحادي والعشرين، وهو الجِيل الذي حاولنا أن نتناول خطاب الحداثة عنده من خلال بعض أبرز ممثليه في العقود الأربعة الماضية، وبعض أهمّ الإشكاليات التي انشغل بالبحث والكتابة فيها.

مَرَّ خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر من **لحظتيْن** فكريتين وإشكاليتيْن. **أولاهما**، وتمتد حتى منتصف القرن العشرين، كان فيها **نهضوياً**، أي كان خطاباً **في النهضة**. **وثانيتهما**، تبدأ منذ عقد الخمسينيات من القرن الماضي، كان فيها **حداثياً**، أي خطاباً **في الحداثة**. فكّر الحداثيون النهضويون في مسائل التمدُّن والحرية والدستور والعقل، وتداولوا إشكاليات الأصالة والمعاصرة، القديم والحديث، الأنا والآخر. . . إلخ. وما قَطَع الحداثيون الجدد مع مسائل النهضويين، وإنما استعادوها من جديد (وبخاصة بعد الهزيمة وصعود خطاب الأصالة)، ولكن

---

(٢) انظر تعريفنا للجيل الفكري في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) بلقزيز، المصدر نفسه.

(٤) كان التركيز كبيراً على الجيل الثاني الذي تناولت الدراساتُ التطبيقية في الكتاب ثلاثة من رموزه: أحمد لطفي السيد، طه حسين، علي عبد الرازق. أمّا الجيل الأول، فأتى الحديث في شأنه في الفصول التركيبية من الكتاب. على أننا أضفنا فصلاً جديداً للطبعة الثانية من الكتاب يتناول بالدراسة أحد أهمّ رموز الجِيل الثقافي الأول: أحمد فارس الشدياق.

لكي يعيدوا طرحها على نحوٍ مختلف يفكّك بعضَ يقينياتها القديمة ويُخرِجها من توتّراتها ليروا إليها من منظورٍ نقديّ وتركيبي. على أنهم طرقوا موضوعات ما كان يمكن لسابقيهم أن يطرقوها، لأنها لم تكن مما فَرَض نفسه عليهم، كما بيّنَا ذلك في القسم الأول من هذا الكتاب، وفتحوا أمام النظر في قضايا المعرفة والمجتمع آفاقاً أوسع سمح بها ما كان تحت تصرّفهم من معارف جديدة أطلقتها حركة إنتاج فكريّ علمية شديدة الغزارة وناضحة بعلامات الانعطاف والتحوُّل منذ حقبة ما بين الحربيْن. ومن المؤكد لدينا أن ملامح الحداثة باتت أوضح من ذي قبل مع هذا الجِيل الحداثي الثالث بسبب يُسْرِ اتصاله بمصادرها وجديدِها.

سماتٌ **أربع** تَسِمُ الموجة الثالثة من موجات الحداثة في الفكر العربي المعاصر منذ انطلقت في خمسينيات القرن العشرين الماضي:

أولاها، أن مفكريها كانوا أكثر اتصالاً بمصادر الفكر الغربي وتيارات الحداثة فيه أكثر من سابقيهم. ولم يكنِ السبب في ذلك أنهم تعلّموا في جامعات الغرب وعاشوا فترةً من الزمن في مجتمعاته، فلقد قضى أحمد فارس الشدياق في منتصف القرن التاسع عشر أزيد من ربع قرن بين بريطانيا وفرنسا ومالطا، وقضى قبله الطهطاوي سنوات في باريس، وتخرَّج عددٌ من رموز جيل الحداثة الثاني في الجامعات الأوروبية، وكان في جملتهم محمد حسين هيكل وطه حسين اللذان درسا في فرنسا. وما كان السببُ، أيضاً، يُسْر اتصالهم بمصادر ذلك الفكر لامتلاكهم لغات أجنبية حديثة (فرنسية، إنكليزية، ألمانية...)، فلقد كان السابقون يتقنون لغة أو لغتين منها، وبعضهم ترجم إلى اللغة العربية كتباً ومصادر من لغات أجنبية (الطهطاوي، الشدياق، جرجي زيدان، طه حسين، شكيب أرسلان، أحمد لطفي السيد...). كان السبب أن مفكري الحداثة الجُدُد تخصَّصوا في ميادين اختصاصاتهم أكثر من السابقين الذين تنوّعت موضوعات اهتماماتهم، واتسعت دائرة المسائل التي كتبوا فيها، وتَدَاخَل فيها الأدب بالنقد الأدبي، بالدراسات الاجتماعية والفكرية. وهو تخصّص دفعهم إلى تعمُّقٍ أكثر في ميادين المعرفة التي اشتغلوا فيها، وإلى اتصالٍ أوسع بمصادر الفكر. ثم كان السبب أن هذا الجيل الحداثي الجديد، ومعظم رموزه من مواليد الفترة الواقعة بين منتصف العشرينيات وأوائل الأربعينيات، تلقَّى تكوينه المدرسي والجامعي في حقبة الثورة المعرفية الجديدة التي شهدتها الثقافة الإنسانية منذ سنوات الثلاثينيات، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وتَفَاعَلَ مع معطياتها وتأثَّر بها، وانتمى انتماءً صريحاً إلى بعض مدارسها.

وثانيتهَا، غلبةُ **منزعٍ أكاديميّ** في التأليف **ونَقْصٌ في منسوب التبشيرية** في

التفكير مقارَنةً بجيلَيْ الحداثة السابقيْن، وخاصة بالجيل الثاني منهما. ويتصل النَّفس الأكاديمي في تأليف مفكّري الحداثة الجُدد بواقع ميْلهم إلى التخصص في مجالاتٍ وموضوعات بعيْنها، وما يفرضه عليهم التخصص من تقاليد في البحث والكتابة أكثر صرامةً مما يُعْرَف في مجال التأليف الحُرّ. وليس من شكٍّ في أن انغماس الكثير من هؤلاء في العمل الجامعيّ يرسّخ لديهم التقاليد الأكاديمية في الكتابة وفي أوضاعها كافة، حتى حينما تكون نصوصهم موجَّهة إلى جمهور القراء العام. أما قلّةُ ميلهم إلى التبشير بالأفكار والتيارات التي يعتنقونها ـ على تفاوُتٍ بينهم في النسبة والدرجة ـ فمردودٌ إلى جملةٍ من الأسباب، منها حرصهم على تحرّي الموضوعية والتزام القيم الأكاديمية عملاً بالروحية الجامعية التي تشبّعوا بها، ومنها شعورهم بأن التبشيرية مَسْلَك ايديولوجي لا يليق بالباحث والمفكّر أن ينهجه، لأنه يتحوَّل به إلى داعية، كما إن منها اعتقادهم المتزايد رسوخاً بأن الأفكار نسبية ولا يستحق الإيمانُ بها في زمنٍ محدَّد أن يتحوَّل المرءُ إلى مبشِّر سرعان ما سيتخلى عنها بعد فترة. ولا يمكن فهم هذه الحساسية الثقافية عند هذا الجِيل من المثقفين إلا في ضوء مُناخ فكريّ عالمي طَبَعَهُ ـ منذ الستينيات ـ نقدٌ حادّ للايديولوجيا وتمسُّكٌ أكبر بالنزعة الوضعانية المجافية للتفكير المعياري، وفي ضوء صدمة الهزيمة وانهيار الطوباويات المختلفة بما فيها طوبى الحقيقة.

وثالثُتها، علاقة نقدية بالمرجعينْ الثقافيَّيْنْ: التراثيّ والغربيّ، اللَّذيْن تستقي منهما هذه النخبة معرفتَها وتضعهما، في الوقتِ عينِهِ، موضعَ مساءلةٍ ونقد. ما كان جِيل الحداثة الثاني، السابق زمناً، أقلّ معرفةً بالتراث العربي ـ الإسلامي. كان في جملته مفكّرون على مستوىً من المعرفة عميقٍ ومحيط بذلك التراث في جوانبه المختلفة: الأدبية والفكرية والدينية. وليس المرء في حاجةٍ إلى بيان وجوه ذينك العمق والإحاطة في أعمال رموزٍ منه من جرجي زيدان إلى طه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين. ولا كانت معرفته بالتراث الفكري الغربيّ أقل، خاصة في حالة رجلٍ مثل طه حسين[٥]. غير أن ما ميَّز جيل الحداثة الثالث، فضلاً عن سعة اطلاعه على المصدرين، هو **المنزع النقدي** الذي وَسَم علاقته بالتراث وبالفكر الغربي. كان أقل اطمئناناً من سابقه إلى معطيات المعرفة التراثية، وأقل انْتِخَاذاً بالمعرفة الغربية[٦] أو استعداداً للتبشير

(٥) المثال الأبرز في القرن التاسع عشر هو أحمد فارس الشدياق، وفي القرن العشرين طه حسين. ويصدق ذلك جزئياً على الطهطاوي وأديب إسحق والبستاني وفرح أنْطُون وجرجي زيدان ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين وعلى جيل المخضرمين: زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي، قسطنطين زريق.

(٦) وليس يعني ذلك، على وجه القطع، أنه لم يتأثر بها عظيمَ تأثر، بل الأصح القول إنه كان نقدياً تجاهها ـ كما تجاه التراث ـ لأنه تشبَّع بالروحية النقدية الكامنة فيها.

بها. كان يقرأهما ويقرأ فيهما بعين المتعلّم اليَقِظ، والناقد الفاحص، مستفيداً من عُدَّةٍ منهجية حديثة تحصّلتْ له من قراءاته في الفكر الحديث. وما من شك في أن هذه النظرة النقدية المزدوجة للمرجعينْ، حرَّرت الوعي العربيّ المعاصر من ثقل ذلك التجاذب الحاد، الذي أزْمَنَ فيه، بين تياريْن أصاليّ وعصرانيّ تبادلا الانتصار ـ كلّ من موقعه ـ لمنظومةٍ فكرية ضدّ أخرى أو في مقابلها، وتبادَلا ـ بالتبعَةِ ـ الجهل بغيرِ ما انتصرا له. ولقد كان تحرير الوعي العربي من هذه التقاطبيَّةِ الحادّة فيه يشكّل، بحدّ ذاته، **ثورة**: ثورة على **عوائق** معرفية (وايديولوجية أيضاً) حالت دون بناءِ صلةٍ مفتوحةٍ، ومتوازنة في الوقتِ عينِه، بالمنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغرْبية.

و**رابعُتها**، متّصلةٌ بالسّمة السابقة، هي **التركيبية**. فبسبب تلك العلاقة المفتوحة والمتوازنة بالمنظومتين، وما تخلَّلَها وحَكَمَها من نظرةٍ نقدية مزدوجة غيرِ أحادية، نَمَتْ نزعةٌ تركيبية في خطاب الحداثة لدى مفكّري هذه الموجة الثالثة. وهي كناية عن نظرةٍ إلى مسائل المعرفة والفكر التاريخي والسياسة والاجتماع تستدخل حقائق الميراث الثقافي والديني، وما تفرضه من تأثيرات في تشكيل رؤى الحاضر وعلاقاته، في رؤيةٍ حداثية تَنْشُد التقدّم وتبني له فكرياً بعيداً عن فكرة النموذج الجاهز. نجد في هذه الرؤية التركيبية إيماناً بكونية مبادئ الفكر الحديث وكونية النظم والمؤسسات التي تستند إلى مقدمات ذلك الفكر. لكنَّا نجد فيها ـ بالموازاة والتجاوُر ـ اعترافاً بالخصوصيات (والخصوصية غير الأصالة)، وبالحاجة إلى عدم هُدْر كينونتها باسم الكونية، أي ضمن رؤية تاريخية تسلّم **بتاريخية** الأفكار والظاهرات، وترفض النظر إليها خارج شروطها النسبية ـ المكانية والزمانية ـ وكأنها كائنات مطلقة قابلة للاستنساخ. إنها رؤية تعبّر عن **تحرُرٍ مزدوج** من أزعومتين سائدتيْن ومتصادمتينْ: **المركزية التراثية** العربية ـ الإسلامية، **والمركزية الغربية الحديثة**. وهما معاً تردّدان الوهم الايديولوجيَّ عينَه: **النموذج المرجعيَ المعياري** الذي تقاس به الأفكار والتجارب، وتتشاركان في إسقاط التاريخ باسم لحظةٍ من التاريخ.

هذه سماتٌ ميَّزت خطاب الحداثة في هذا الطور الثالث منه الذي بدأ قبل خمسة عقود. يملك الباحث في تاريخ الفكر العربي المعاصر أن يسجّل، بقدرٍ من الموضوعية، أن خطاب الحداثيين الجُدُد كان أَرْشد لأسباب عديدة أشرنا إليها سابقاً. وإذْ نقول أَرْشَد، فليس من باب إطلاق أحكام قِيَميَّة والدخول في مُفاضَلات بين موجاتٍ من الحداثة وأجيالٍ من مفكّريها، وإنما لبيان الأثرِ الذي كان لعامل **التراكم** المعرفي والفكري في تنمية مضمون الحداثة في ذلك الفكر، وفي إنضاج وسائل التعبير عنه وترشيد طرائقها. لقد استقر ـ منذ أواسط

الستينيات ـ على خطٍّ علميّ تصاعديّ لا شَوْب فيه يعيبُهُ من الناحية الفكرية، وإن تناقَصَتْ أعدادُ ممثِّليهِ والمعبّرين عنه من المفكرين والباحثين. وقد تكون مشكلته الكبيرة **موضوعية في** المقام الأول: الصعود المتزايد لنقيضه (= خطاب الأصالة)، واضطراره إلى التجذيف المعاكس للتيار. وتلك مسألةٌ أخرى...

* * *

يتناول هذا الكتاب لحظةً جديدة في خطاب الحداثة بدأت منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، يُطَالِعُ بعضاً من أبرز أسئلتها الفكرية: الدولة الوطنية، العلمانية، الحداثة، النزعة التاريخية، ويتناول بالتحليل والدراسة نصوص بعض أهمّ ممثليها الفكريين منذ الستينيات حتى اليوم. إنه يستكمل ما بدأه الجزء الأول من الكتاب: التَّأْريخ لفكرة الحداثة في الوعي العربي المعاصر، لكنه لا يغطي كافة المسائل التي تناولتها هذه اللحظة الحداثية الجديدة، والتي أشيرَ إليها بإيجاز في الفصل الثاني من هذا الكتاب، مثل مسائل التراث والحداثة أو ما سميناه بنقد المعرفة التراثية، ومثل مسألة الآخر ونظرته إلى العرب والثقافة العربية أو ما سميناه بنقد المعرفة الغربية. ولذلك، ومن أجل تنظيم أفضل لمادة الدراسة وإشكالياتها، وتجنُّباً للاختصار والابتسار، ارتأينا التوسُّع فيّ هذه المسائل وإفراد جزأين آخرين من الكتاب لها نعمل عليهما بالموازاة، ونأمل الانتهاء من إنجازهما في وقتٍ قريب.

لا تمثل الحالات **الست** التي تناولها الكتاب حالاتٍ حصْريةً، وإنما اقتضت النَّمْذَجَةُ اختيارَها من بين حالاتٍ عدة لا يمكن تناوُلُها جميعُها، وهو عينُ ما فعلنا في الجزء **الأول** من الكتاب، والذي تناولنا فيه حالات فكرية **ثلاثاً** تناوُلاً تطبيقياً، وسنضيف فصلاً جديداً إلى الطبعة الثانية يتناول حالة أحمد فارس الشدياق. أما الفصول التركيبية الأربعة من الجزء الأول من الكتاب[٧]، فتقرأ مجمل خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر لدى أجيالها الثلاثة. على أننا مهدنا في هذا الجزء **الثاني** من الكتاب بفصلين (يضمهما القسم الأول) ينصرفان إلى قراءة سياق الانتقال من إشكالية النهضة إلى إشكالية الحداثة في الفكر العربي، والشروط التاريخية والفكرية لذلك الانتقال على النحو الذي يلقي ضوءاً على دينامياته ويجلي صورته.

عبد الإله بلقزيز
بيروت: ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨

---

(٧) وهي من الفصل الثاني إلى الفصل الخامس من: بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٢٥ ـ ١٠٠.

القسم الأول

بيئـــة الخطـــاب

الفصل الأول

من النهضة إلى الثـورة: مقدّمات الحداثـة

شهدت السنوات الممتدة من الأربعينيات إلى الستينيات من القرن العشرين الماضي حركة اتصالٍ شديدٍ للنخب الثقافية العربية الجديدة ـ في ذلك الحين ـ بمصادر الفكر الإنساني، والأوروبي منه خاصة، أبعد مدىً من تلك التي شدَّتِ النخبَ الليبرالية العربية الأولى إلى تلك المصادر، على الرغم من أن الأخيرة بَدَت أكثر تبشيريةً بقيم الفكر الأوروبي من الأولى (أي من النخب الجديدة) على نحو ما تسمح به ملاحظةُ اندفاعات جِيلها الأول (شبلي الشميّل) وجِيلها الثاني (طه حسين، سلامة موسى) إلى التماهي الكامل مع الأفكار الأوروبية الوافدة والانتصار لها ضدّ خصومها من دون بناءِ شُبْهَةِ مسافةٍ نقدية ـ ولو رمزية ـ يُعَادُ فيها قراءةُ شروط الصلة الموضوعية بينها كأفكار وبين البيئة الثقافية المدعوَّة إلى استقبالها، أي البيئة الثقافية العربية. ومع أن هذا الاتصال الجديد والكثيف بمصادر الفكر الأوروبي انطلق في اللحظةِ نفسِها التي كانت تعيش فيها المقالةُ الليبراليةُ العربيةُ طورَ تراجعُها الذي آلَ بها إلى أفول منذ الخمسينيات، وفي اللحظةِ نفسِها التي انطلق فيها مدُّ الفكرة الأصالية المتجدّد في طبعته الإحيائية[1]، إلا أن حركة الاتصال تلك ما تأثرت كثيراً بما يجري في محيطها الثقافي من صعود مقالةٍ وأفولِ أخرى، بل وما كاد الجِيلُ الفكريُّ الجديد، الذي تمخَّض عن حركة

---

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

الاتصال تلك، يَشعر بالتحولات الثقافية الجديدة وبقيودها على مشروعه الثقافي إلا في النصف الثاني من عقد الستينيات لأسباب سيحين الحديث فيها عند أوانه.

لهذه الموجة الجديدة من الاتصال الكثيف بمصادر الفكر الغربي الحديث أسباب عدة أفضت إليها. لكنَّا نَحْسَب أن **اثنين** من هذه الأسباب قد تكون أكثرها تأثيراً وأهمية. **أولهما** أن فترة ما بين الحربَين شهدت رسوخاً للحالة الاستعمارية في معظم البلدان العربية نشأت في نطاقها أشكالٌ جديدة للسيطرة غير عسكرية، أو غير متوسّلة بوسائل عسكرية، ومنها السيطرة الثقافية. وهذه إنما تحققت من طريق نجاح السلطة الأجنبية في إرساء نظام تعليم عصريّ نَشَرَ لسانَ المستعمِر وبعض قيم ثقافته، وأفضىَ إلى إنتاج جيلٍ جديد من المتعلمين أكثرَ قابليةً للتفاعل مع معطيات الثقافة الغربية الحديثة وأَمْلَكَ من سابقه لأداة الاتصال بها: اللغات الأجنبية. ولقد أمكن لبعض أبناء ذلك الجِيل الجديد أن يجمع ثقافته التقليدية إلى ثقافته العصرية في نسيجٍ تكوينيّ سيكون له كبيرُ أثرٍ في وعيه لاحقاً. وهي السمةُ الرئيسُ التي طبعت تكوِينَ ووعيَ معظم النخبة الفكرية العربية التي ستَلِجُ عالم التدريس والتأليف منذ سنوات الخمسينيات، ومنها أولئك الذين سيعيدون صوغ خطاب الحداثة في الفكر العربي في النصف الثاني من القرن العشرين والعقد الأول من هذا القرن. **وثانيهما** أن الحقبة الليبرالية في السياسة العربية، وقد امتدت منذ الحرب العالمية الأولى إلى بداية الخمسينيات، أفرجت عن سياسات تعليمية انصرفت إلى الاعتناء بأمر تكوين الأطر الجديدة وتمكينها من تلقي تعليم عالٍ متقدّم، فباشرت في إرسال بعثات الطلاب إلى أوروبا لاستكمال التحصَيل الجامعي وأَجْرَتْ عليها النفقات من ميزانيات وزارات التعليم[٢]. ولقد فتح ذلك التدفُّقُ الكبيرُ للبعثات التعليمية إلى أوروبا، وخاصة إلى بريطانيا وفرنسا بين العشرينيات والخمسينيات، باباً أوسع أمام ذلك الاتصال بالفكر الأوروبي في ينابيعه[٣].

لكن القارئ في نتائج هذه الموجة الجديدة من الاتصال بالفكر الغربي

---

(٢) لعلّ واحداً من أسباب ذلك الاهتمام بإرسال البِعْثَات عدم وجود جامعات في معظم البلاد العربية آنئذ (ما خلا مصر ولبنان وسورية والعراق)، أو الرغبة في تمكين المتفوقين من الخريجين ـ في البلاد العربية التي كانت فيها جامعات ـ من تلقي تعليم أرق. هذا دون إغفال عامل اليُسْر في الأوساط الاجتماعية المرتاحة اقتصادياً الذي مكّنَها من إرسال أبنائها إلى المدارس الأجنبية في الداخل وإلى الجامعات الأوروبية.

(٣) منذ القرن التاسع، تدفقت البُعُوث التعليمية إلى أوروبا. لكن ما كان يُحْسَب بالعشرات أو المئات من المتعلمين المرسَلين إلى أوروبا بين ثلاثينيات القرن التاسع وأوائل القرن العشرين، أصبح يُحسب بالآلاف في الحقبة التي نتحدث عنها.

الحديث، أي في أفكار من باتوا ـ في ما بعد ـ في جملة ممثليها الفكريِّين، سيَلْحَظ أن مثقفيها والناطقين باسم مقالاتها لم يكونوا مجرَّدَ مستأنِفَةٍ استأنفوا ما بدأهُ الحداثيون الأسلاف من تأسيسٍ أو تأصيلٍ لخطاب جديدٍ في الفكر العربي فحسب، وإنما زادوا على ذلك من التعديل والتصويب والصقل والتعميق ما دَفَعَ خطاب الحداثة إلى أن يَخْطوَ خطوةً تراكمية كبيرةَ الشأن. وما كان ذلك فقط بسبب كونهم أطلُّوا على ينابيع معرفية أغنى من تلك التي اتَّصَل بها الأسلاف[٤] في بداية القرن العشرين وقبل هذا التاريخ بقليل، ولا لأن هوامش الحرية أتيحت لهم للكتابة والتأليف والتعبير الحرّ بدرجة أكبر[٥] في النصف الثاني من القرن العشرين، وإنما كان ـ في المقام الأول ـ بسبب ما حَصَل من **تطوُرٍ في إشكالياتهم وأسئلتهم** فَرَضَهُ التحوُّل الاجتماعي والسياسيّ الجديد، في أعقاب قيام الثورة من جهة، وفَرَضه التغيُّر الشديد الذي عاشَهُ الكونُ المعرفيّ والفكريّ في العالم ـ بعد الحرب الثانية ـ وفي أوروبا على وجه التحديد من جهة ثانية.

أولاً: جِيلٌ وثورتان

يَسَعُ الباحثَ في خطاب الحداثة في الفكر العربي، في هذا الطور الجديد منه، أن يلحظَ الأثرَ العظيم الذي أحدثتْهُ في وعي جِيلِها الجديد ظاهرةُ **الثورة** التي شاءتْ أحكامُ التراكم والتطوُّر في بيئات السياسة والمعرفة، في العالم ابتداءً، وفي المجتمعات العربية تَالياً، أن تتحول إلى مناخ عامٍّ في سنوات الخمسينيات وشطْرٍ من الستينيات، وإلى بيئة حاضنة لمختلف المتغيّرات الاجتماعية والثقافية التي تدفقت وقائعُها في نطاقها التاريخي الحاكم. كان كلُّ شيءٍ يجري في ساحة الأفكار وحوادث السياسة شديدَ الاتصال بظاهرة الثورة. فهو إن لم يكن ـ هو نفسُه ـ ثورةً، فمن رحم الثورة خرج، حتى أنه يجوز أن يُطْلَق في وصف ذاك الجِيل نَعْتُ **جيل الثورة**. وهو نعتٌ ليس يُصْرَف، من باب الحَصْرَ، على جهةِ القولِ إنه جيلٌ نشأ في مناخات الثورة السياسية والمعرفية التي انطلقت جامحةً عارمةً في أعقاب الحرب العالمية الثانية في العالم، ومنذ مطالع الخمسينيات في

---

(٤) قد لا تنطبق هذه الملاحظة على طه حسين الذي كان أكثر موسوعية من أبناء جِيله والجِيل الذي سبقه.

(٥) إن استثنينا حوادث متفرقة من الحجْر على الرأي في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، أصابت بعضاً قليلاً من هؤلاء المفكرين مثل طه حسين وعلي عبد الرَّازق وخالد محمد خالد. . . ، فإن مناخ الحريات في ذلك العهد ـ أعني في فترة ما بين الحربين ـ كان أفضل ممّا أصبح عليه في النصف الثاني من القرن العشرين.

البلدان العربية، وإنما هو يَصِحُ طرْداً متى ما عَلِمنا أن الجِيل إيَّاهُ كان في معترك الثورة خائِضاً، ومن حصيلتها وحصادها صاحبَ نصيب. حتى إذا ما أَقْنَعَتْهُ حركتُها التاريخية بأنها تحمل بشائرَ التاريخ والتقدم للمجتمع العربي، وتنتقم له من هَوَانه ودونيَّتِهِ وثقْلِ مواريث التأخر والتخلّف فيه، وتزجّ به في معركة التحرُّر والتنمية والوحدة، صَارَ لها لساناً ناطقاً، وإنْ راوحتْ مفرداتُ اللسان الناطق بين لغة الفكر ولغة السياسة حسب درجة القرب أو البعد من معنى الثورة ومن مجالها في الوجهينْ اللذيْن بهما تبدَّت وأطلَّت: السياسيّ والفكري.

من المسلَّم به، في ميدان تاريخ الأفكار، أن الجِيليَّة الثقافية والفكرية لا تناظِر دائماً ـ وبالضرورة ـ الجِيليَّة الزمنية، أي التي تُقَاسُ بحساب الأعمار، وإن كان بعضٌ من التناسب النسبيّ بينهما مَّما يُقِرُّ به الفكر ويقرِّره على قاعدة التسليم بحاكميَّة المشتَرك الزمني بين طائفةٍ من المفكّرين في أي عصرٍ للمشتَرَك الفكريّ بينهم، أي ـ أيضاً ـ على قاعدة التسليم بأن التشابُه في الملامح والقسمات الفكرية بين نخبة من المفكّرين إنما هو في وجْهٍ من وجوهه ـ وليس في سائر وجوهه قطعاً ـ من آثار التشابه في المعطيات الموضوعية التي في نطاقها فكَّر هؤلاء وأنتجوا ما أنتجوه[٦]. وبهذا المعنى وحده ندرك لماذا كان في عداد جيل الحداثة هذا مفكّرون ينتمون إلى العقد الأول من القرن العشرين مثل قسطنطين زريق وزكي نجيب محمود ونجيب بلدي، وآخر ينتمي إلى عشرينيات القرن نفسه، مثل أنور عبد الملك، وفئة ثالثة إلى عقد الثلاثينيات، منها عبد الله العروي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري والياس مرقص وياسين الحافظ، وعبد الكبير الخطيبي، ورابعة إلى عقد الأربعينيات، ومنها علي أومليل ونصر حامد أبو زيد ووضّاح شرارة. . . إلخ؛ فالجامع بين هؤلاء، على اختلافٍ في الأعمار، إشكالياتهم وانحيازاتهم الثقافية والتاريخية التي تبدو على قدْرٍ من التقارُب والتقاطُع، بل وعلى قدْرٍ من التكامُل أحياناً: على الأقل بالنسبة إلى قارئها أو القارئ فيها من خارج.

* * *

(٦) لا مناص هنا من استدراكٍ ضروري ينبّه إلى وجهٍ آخر في المسألة: مسألة التشابه والتداخل والاشتراك في تداول المعطيات الفكرية «ذاتها». وليس هذا الوجه الآخر سوى الانتماء إلى **الطبقة الجيولوجية الفكرية** نفسها التي قد تكون تكونت على مدى فترات من الزمن مديدة تتخطى أعمار الأفراد والفوارق بينهم في السنين. ولسنا نقصد بهذه الطبقة الجيولوجية المشترك المعرفي البنيوي العميق الذي عبَّر عنه ميشيل فوكو باسم الإيبيستيمي، ذلك أن الإيبيستيمي (Epistémé) يسمح ـ كمفهوم ـ ببيان ذلك المشتَرك المعرفي ضمن مساحةٍ من زمن المعرفة تغطي حقباً تاريخية تحسب بمئات السنين وتقع داخلها عشرات الأجيال الفكرية.

آذنت نهايةُ الحرب العالمية الثانية بانتصارٍ حاسم لقيم الحرية والديمقراطية في الحياة السياسية للمجتمعات والدول بعد تجربة امتحانٍ مرير عاشتها سنواتِ الثلاثينيات ونصف الأربعينيات في مواجهة الفكرتين النازية والفاشية ونظاميْهما السياسيَّيْنْ في ألمانيا وإيطاليا. بَدَا كما لو أن أوروبا تستعيد قيمَها السياسية، التي انطلقت منذ الثورة الفرنسية، والتي اختلستها لحظةُ النازية قرابةَ عقدين من الزمن أو حاولت تدميرها في مشروعٍ شوفيني بغيض توسَّل بأدوات النظام الديمقراطي والشرعية التمثيلية للانقضاضِ عليها، وتوسَّل بالحقوق القومية ـ وفكرتُها من ثمرات الفكر السياسيّ الليبراليّ الحديث والثورة البرجوازية ـ لهضم حقوق القوميات الأخرى، ذاهباً نحو إنجاز مَحْوٍ كاملٍ لما تبقَّى من ميراثٍ إنسانويّ (أَكَلَ الاستعمار الكثير منه) من طريق إعادة تصنيف الأمم والشعوب والثقافات على مقتضى المائزِ العنصري المدفوع إلى حدّ الجنون بأزعومة «التفوُّق العرقي»! حتى إذا اطمأنت أوروبا، بعد الحرب، إلى خروجها من فزع الكابوس النازيّ المديد وإلى استعادتها ما ضاع منها من قيم ومكتسبات، أتى قيامُ نظام الأمم المتحدة، وما وفَرهُ للدول «الناطقة باسم قيمها» من سلطانٍ في إدارة شؤون العالم على مقتضى «ميثاق» كتبته هي (وأمريكا) ومَهَرَتْهُ برضاها، يزيدُها اطمئناناً. ثم ما لبث ذاك الاطمئنان أن ترسَّخ أكثر حين إصدار «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في العام ١٩٤٩ مستعيداً ـ بما يشبه الحرفية أحياناً ـ مبادئ الثورة الفرنسية وبعض مواد الدستور الأمريكي.

كان ذلك إعلاناً أوّل لثورةٍ سياسية عالمية جديدة استأصلتْ نمطاً من السياسة حَرَفَ تاريخ أوروبا والغرب عن مجراهُ «الطبيعي» وأعادهُ إلى مسارهِ أو أعاد تفعيل القيم التي كانت فيه ديناميات دافعةً، أو شيئاً بهذه المثابة، وفي مقدِّمها: الحرية والديمقراطية. في الأثناء، كانت ثورة سياسية أخرى تُولَد من رحم الحرب والصراع مع النازية (أو هكذا تخيَّلتها أجيال تلك الحقبة الممتدة من الحرب الثانية حتى مطلع تسعينيات القرن العشرين). لكنها ما كانت تحمل المعانيَ نفسَها التي حملتها ثورة الحرية والديمقراطية، أو قُلْ كانت لها مفاهيمها الخاصة للحرية والديمقراطية شديدةُ التباين عن تلك التي اقترنت بها منذ عصر الأنوار. وما كانت هذه الثورة السياسية الأخرى، المُزامِنة للأولى، سوى الثورة «الاشتراكية» العالمية التي خرجت من نطاقٍ قوميّ ضيق (روسي وسوفياتي) عاشت فيه قرابة الثلاثين عاماً، إلى نطاقٍ شبه كوني. لم تكنِ «الاشتراكيةُ السوفياتية» قد دافعت عن نفسها في وجه نازيةٍ تطلعت إلى إبادتها على نحو ما دافعت أوروبا الليبرالية عن نفسها

في وجه الإبادةِ ذاتِها فحسب، بل هي انتقلت من مجرَّد الدفاع ـ وقد غَدَا انتصاراً ـ إلى تَوْسِعَةِ نطاق جغرافية نفوذها وسلطانها إلى حيث شمِلِ شرق أوروبا[٧] وأفضى إلى قيام «الديمقراطيات الشعبية» في بلدانها. ولقد تولَّد الشعورُ، حينَها، وزاد رسوخاً بأن هذه الثورة الجديدة إنّما تُؤْذِن ببداية النهاية لعلاقات الاستغلال وللهيمنة الإمبريالية ولمظالم الرأسمالية في العالم، وتُدشِّن عهد الانتقال إلى عالمٍ إنساني أكثر عدالةً وإنصافاً للمحرومين والمسحوقين.

كان التفاعُل في البلدان العربية شديداً مع الحدثين السياسيَّيْن العالميَّيْن الكبيريْن، وخصوصاً في أوساط النخب والمتعلمين التي توزَّعتْ بين الولاء لقيم هذه الثورة أو الولاء لقيم تلك، ووجدت فيها ما يُشْبع نَهَماً أو يُجيب عن أسئلة مؤرقة. كان المدافعون عن أفكار الحرية والدستور والنظام التمثيلي يجدون في ما جرى دليلاً على أن القيم التي أطلقتها الثورة الفرنسية باتت كونية ولا رجعة عنها بعد أن انهارت أمامَها القيم النقيض. أما المدافعون عن فكرة العدالة الاجتماعية، المناهضون للاستغلال الطبقي والجشع الرأسمالي، فوجدوا في ما جرى دليلاً على أن زحف الاشتراكية على قلاع الرأسمالية بدأ ولن يَصُدَّهُ شيءٌ عن بلوغ مداه الذي هو «حتمية التاريخ». غير أنه كان على الفريقيْن معاً أن يواجها إعضالاً شديدَ الصعوبة ويدعو إلى الحيرة والاستفهام: كيف لغرب الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان أن يستعبد شعوباً أخرى ويأبى عليها الحق في حيازة حريتها الوطنية واستقلالها السياسي، ومنها الشعوب العربية؟ وكيف لشرق الاشتراكية المنادي بحق تقرير المصير للشعوب والأوطان المستعمَرة أن يشارك الغرب الاستعماري في التمكين لمشروع استيطاني إحلالي، هو المشروع الصهيوني الذي نشأ في رحم الاستعمار، من أن يقتلع شعباً ويحتل أرضاً ويقيم وطناً مستعاراً على أنقاضهما؟! وما أتى الجواب عن السؤال المشكل جوابَ نخبةٍ فكرية تبيَّنَتْ لها الصورةُ بعد غموضٍ، وإنما أتى جوابَ نخبةٍ سياسية نجحت في اقتناصِ لحظةٍ تاريخية وإنجاز ثورة.

منذ صيف العام ١٩٥٢، لم يعد العرب ومثقفوهم مجرد منفعلين بأحداث العالم وثوراته، بل فاعلون فيها ضمن الحدود التي أتاحتْها لهم مواردُ القوة التي

(٧) مع انهيار الجيش واستسلام اليابان ـ حليف ألمانيا وإيطاليا في الحرب ـ انفتحت الأبواب أمام انتصارٍ للاشتراكيةِ جديدٍ خارج ساحة أوروبا من خلال نجاح الثورة الصينية بقيادة الحزب الشيوعي وزعيمه ماوتسي تونغ.

باتت في حوزتهم. لقد خرجوا من الحرب الكونية الثانية محمولين على صهوة حلم بتحقيق الاستقلال الوطني والوحدة، فخاطبوا ضمير الحرية في الغرب علَّه يتفهمَ مطلبهم في الاستقلال، وجمعوا شمل من استقل من دولهم في جامعةٍ عربية حَسِبوها نواةَ وحدةِ وطنهم الكبير. لكنهم خارج هذا الحلم ـ وقد تبدَّد ـ خرجوا مهزومين يحاصرهم الشعور نفسُه بالخذلان الذي حاصرهم غداة الحرب الكونية الأولى؛ فها فلسطين تسقط في قبضة الصهيونية، وها إسرائيل تقوم على أنقاضها بالحرب والقرارات الدولية. وها هم يزدردون الشعور المُرّ بأنهم وحدهم ضحايا القوى الكبرى مثلما كانوا بعد الحرب الأولى. وفجأة تقع في ديارهم ثورةٌ وطنية، فتُغَيِّر من صورة الأوضاع ومن ثِقْل الشعور كثيراً، وتعيد إليهم الكثير من الثقة بالنفس، ومن الأمل في الانتصار على نكبتهم القومية ومحنتهم الاجتماعية.

أدخلتِ الثورةُ الوطنية العربَ إلى التاريخ لأول مرة منذ قرون. أشعرتْهم بأنهم أمّة وإن تفرّقت بها السبل في كيانات، وبأن في حوزتهم أن يصنعوا مصيرهم الوطني والقومي بأنفسهم. وما كان الشعور رومانسياً أو من قبيل تعْزيةِ نفسٍ جريحةٍ وكرامةٍ قوميةٍ مهدورة، وإنما حَمَل عليه مُعَايَنَةُ مقدار ما استطاعتْهُ الثورةُ وتستطيعه على صعيد الجواب عن مشكلات المجتمع العربي وأزماته؛ فالثورة ما أنهت نظماً ملكية و«إقطاعية» بائدة وأخرجت نخبها وطبقاتها الاجتماعية من السلطة لتأتي بطبقة ثورية جديدة هي الطبقة الوسطى فحسب، وإنما توسَّلت بهذا التغيير نحو إحداث تغييرات أوسع في حياة الناس، وفي قدرة المجتمع والدولة على حماية الحقوق والمكتسبات. وهي ما انتقمت لهم من شعورٍ قاسٍ بالهزيمة وبالعار، غداة نكبة العام ١٩٤٨، حين قاتلت إسرائيل وحلفاءَها في حرب السويس (١٩٥٦) ودعمتِ العملَ الفدائيَّ الفلسطينيَّ فحسب، بل أطلقت معركتها واسعةً مع القوى الاستعمارية والإمبريالية الداعمة لإسرائيل فدعمتِ الثورة الجزائرية واليمنية وحركات التحرر الوطني في أفريقيا وآسيا، ووطَّدت علاقاتها بـ «المعسكر الاشتراكي»، وقادت حركة عدم الانحياز في العالم الثالث أيضاً. وهي ما انتقمت لهم من حقبةٍ سياسية احتكرت فيها الثروةَ طبقاتٌ اغتنت من النهب والفساد ونشرتِ الفقر والجهل والأميّة بأن أنْهَت عهد حكم تلك الطبقات فحسب، وإنما زادت على ذلك بتحسين شروط حياتهم من خلال نشر التعليم في صفوف طبقات الشعب، وتطوير الإنتاج من طريق الإصلاح الزراعي والتصنيع، ثم كفالة الحقوق الاجتماعية للكادحين من طريق إعادة توزيع الثروة على نحوٍ أكثر عَدْلاً. ثم إنها ما اكتفت بإشاعةِ عقيدة قومية وحدوية في المجتمع والأمة، وإنما أقامت على

إمكان تحقيقها حجةً من خلال تجربة الوحدة المصرية ـ السورية. . . إلخ.

في سنواتٍ معدوداتٍ، ما جاوَزَتِ العشْرَ إلا قليلاً (١٩٥٦ ـ ١٩٦٧)، كانت الثورة تُقْنِع مجتمعاتها بأنها تُغَيِّر التاريخ وتصنع المستقبل. ولم تكد هذه الصورة تشحب وتتعرّض للإبهام إلا بعد هزيمة ١٩٦٧، وتلك مسألة أخرى سيحين أوان الحديث فيها. ولقد زاد من عنفوانها أنها ما انحصرت في مَهْدها حيث بدأت (مصر)، بل اتسعتْ نطاقاً ومجالاً، فتكرّرت لها «النظائر» في سورية والعراق والجزائر وليبيا واليمن الجنوبي، حتى أنه وطَنَ في النفوس ـ قبل هلال عقد السبعينيات ـ أنها ذاهبةٌ لا محالةَ إلى الانتشار في سائر الجغرافيا العربية.

ليس المقامُ مقامَ حديثٍ في الثورة: في ما لها وفي ما عليها[٨]، وإنما هو مناسبةٌ لإضاءةِ لحظةٍ تاريخية مفْصلية في تكوُّن وعيِ نخبةٍ ثقافية جديدة وتطوُّرِهِ. فلقد أتَتْ لحظةُ الثورة تُمثِّل حاضنةً نَمَا في نطاقها وعيٌ جديد واكتسب ملامحَ وقسماتٍ غيرَ قابلةٍ للتمثُّل إلا في علاقته بتلك اللحظة وبالديناميات العميقة التي اعتملت فيها. وسيقف قارئ هذا الكتاب بنفسه على حقيقة التواشج الذي قام بين أفكار هذه العيّنة التمثيلية من المفكّرين التي تناولها الكتاب ولحظة الثورة (صعوداً وتراجُعاً) التي نشأت تلك الأفكار الكبرى في نطاقها، حتى وإن كان المَيْل إلى التجريد الفلسفيّ فيها طاغياً أو موحياً بالتباعُد بين الفكرةِ وظروفها.

* * *

نشأ وعيُ هذا الجِيل الجديد من مثقفي الحداثة، إذن، في مناخ ثورةٍ عارمة غَمَرَتْ يوميات الإنسانية المعاصرة، منذ النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين، وكان لها توابعُ ونتائج في البلدان العربية منذ بدايات الخمسينيات. وما كان لذلك الوعي إلا أن يتفاعل مع معطياتها وينطبع بالكثير منها. **ثلاث أفكار** انتصرت في هذه الحقبة، **وثلاث قوَى** هُزِمت أو بدأت في الاندحار. المنتصر كان فكرة **الحرية** وفكرة **الاشتراكية** وفكرة **التحرر الوطني** (أو فكرة **الاستقلال الوطني**). في المقابل، اندحرتِ النازية، واندحر الاستعمار (من مستعمرات الجنوب)، وتراجع نفوذ النظام الرأسمالي في أجزاء واسعة من العالم. وما هَمَّ ـ في موضوعنا ـ إن أتَتْ مآلاتُ هذه الانتصارات تأخذ منحىً مغايراً تحوَّلت فيه إلى

(٨) يجد القارئ مثل هذا الحديث في: عبد الإله بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣).

نكْسات وهزائم في زمنٍ تراجعيٍّ امتد منذ نهايات عقد الستينيات إلى نهايات عقد الثمانينيات. ذلك أن لحظة الثورة هي التي أنتجت وعيَ هذه النخبة ورسمت خطوط ولاءاتها السياسية والاجتماعية وانحيازاتها المعرفية. ومع أن لحظة انهيار مثال الثورة هزّت ذلك الوعي بعنف وقذفت به في أتون شقاء مُمِضّ، إلا أنها لم تفعل سوى أنها صَقَلَتْه أكثر، وحرَّرته من اطمئنانه وظفْراويته، وقلَّصتْ منسوب الايديولوجيا فيه، ورفعتْ معدَّل الروح النقدية في نظرته إلى الأشياء، ونبَّهَتْهُ إلى ما كان في حكم الغائب أو المسكوت عنه من القضايا، وما إلى ذلك مّما سَيَرِد الحديث عنه في الفصل التالي.

لكن الثورة في وعي هذه النخبة ما عَنَتْ فحسب معناها السياسي والايديولوجي، وإنما عَنَت أيضاً **معنًى فكرياً ومعرفياً** يُنَاظِرُ في القيمة ـ وقد يفوق ـ المعنى الأول. ذلك أنه بمقدار ما نشأ وعيُها في مناخ ثورة سياسية واجتماعية عالمية وداخلية، بمقدار ما نشأ في مناخ **ثورة فكرية** كبرى كانت أوروبا مسرحاً لفصولها المتعاقبة في ذلك الحين، بل قبل ذلك بعقود.

❋ ❋ ❋

آذنت حقبةُ ما بعد الحرب الكونية الثانية بميلاد تيارات فكرية وفلسفية جديدة أتت تُفْصح عن تأثيرات مناخ الموت، التي سادت في أثناء الحرب، في وعي جيلٍ من المثقفين في الغرب جديدٍ، وفي نوع الأسئلة الجديدة التي شرَع في طرحها والتفكير فيها، كما في نوع النصوص التي بدأ ينتجها: أكانت فكرية أم أدبية أم فنية. دخلت أسئلة الوجود ومعنى الوجود والحرية والضرورة والسلطة والذات في نسيج التفكير الفلسفي بقوة من خلال الفلسفة الوجودية التي عادت تستعيد مع سارتر القلق الكيركغاردي والتمرُّد النتشوي، على نحو ما عادت ـ معه (= سارتر) ومع ألبير كامو ـ تطرح نفسها في النصّ الأدبي. وازدهرت معها تيارات اللامعقول والعبث في المسرح والرواية والسينما والفنّ التشكيلي. وساد في الفكر والتعبير منزع نقديّ حادّ أعاد النظر في جميع اليقينيات التي رسَّختها موجةُ الحداثة في الغرب منذ القرن التاسع عشر، وطال القيمَ العقلانية والإنسانوية والرأسمالية والتقنية وسواها. وما كانت هذه الموجة الفكرية جديدة تماماً على الفكر الغربي، فقد انطلقت منذ نهايات القرن الثامن عشر مع إيمانويل كانط في نقده للعقل، واستمرت في القرن التاسع عشر مع كارل ماركس في نقده للنظام الرأسمالي، ومع نيتشه في نقده للأخلاق والمعرفة ونظام القيم، ثم هي لم تتوقف

في القرن العشرين عند فرويد والتحليل النفسي في نقد فرضية الشعور الواعي، ولا عند ثورة اللسانيات مع دوسوسير أو الأنثروبولوجيا المعاصرة في نقدها للمركزية الثقافية الغربية. . . إلخ، لكنها أخذت بعد الحرب الثانية منحًى جديداً وَضَع الحداثة برمّتها موضع سؤال.

لم تكن هذه الموجة وحدها التي اختصرت مشهد الثورة الفكرية في سنوات ما بعد الحرب، والممتدة صعوداً منذ ذلك الحين حتى اليوم، وإنما وازتْها موجةٌ فكرية أخرى تدفقت منذ القرن السابع عشر ولم ينقطع دفْقُها منذ ذلك الحين ـ بمقدار ما زاد غنًى وغزارةً ـ حتى اليوم. وما الموجة هذه سوى الفكر الغربي نفسه في تعبيراته الحداثية: العقلانية والتاريخية والإنسانية والوضعية والماركسية. . .، التي استمرت تسيطر على معظم ميادين المعرفة: في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والفكر الاقتصادي والفكر السياسي. ولم يكن الحوار منقطعاً بين الموجتين ـ وإن تأخر نسبيّاً إلى نهايات الخمسينيات ومطالع الستينيات ـ فقد كان يصعب قراءة وجودية سارتر أو كامو بمعزل عن أثر الماركسية فيها. وكان يصعب قراءة ماركسية ألتوسير بمعزل عن أثر الفرويدية[٩] أو الأنثروبولوجيا البنيوية[١٠] أو إيبيستيمولوجيا العلوم[١١] فيها، أو قراءة ماركسية شارل بتلهايم في الاقتصاد وماركسية بيير بورديو في علم الاجتماع بمعزل عن تأثيرات البنيوية فيها. . . إلخ. وهو حوار غذّى هذه التيارات جميعاً وزخّها بالطاقة الحيوية التي سمحت لها بالتجدُّد.

لم تكن النخبة الفكرية العربية الجديدة، التي نشأ وعيُها في مناخ هذه الثورة الفكرية، متفاعلة مع الموجة الأولى: موجة نقد الحداثة، ولا كانت مأخوذة بالقلق الفلسفي الوجودي[١٢]، وإنما انصرفت إلى الانتهال من منظومة الفكر الغربي في تعبيره العقلاني والتاريخي والوضعي. ولسنا في حاجة إلى كثيرِ شرحٍ لبيان الأسباب الحاملة إياها على ذلك النوع من الانحياز الفكري. ذلك أن أوضاعَ المجتمع العربي كانت ـ وما زالت حتى اليوم ـ في حاجة إلى الفكر الذي صَنَعَ لحظة النهضة والحداثة والتقدم في أوروبا والغرب، وهو فكر الحداثة، لا إلى الفكر الذي يُسَائل حداثتها ويأتي عليها بالنقد. ولذلك، ما كان الانصراف عن الموجة الأولى من

(٩) خاصة في ضوء قراءة جاك لاكان لفرويد ومدرسة التحليل النفسي.

(١٠) خاصة أعمال كلود ليفي ستراوس.

(١١) نشير هنا، خاصة، لأعمال غاستون باشلار ولأثر نظامه المفهومي في قراءة ألتوسير لفكر كارل ماركس.

(١٢) ما خلا حالة عبد الرحمن بدوي.

هؤلاء المثقفين العرب جَهْلاً بمعطياتها ـ وهم عاصروها في جامعات الغرب حيث كانوا يدرسون ـ وإنما كان وعياً منهم بأنها لا تجيب حاجتَهم بمقدار ما تفعل الأفكارُ العقلانية الكبرى التي استسلموا لتيارها الجارف وعادوا إلى ديارهم يدافعون عنها ويؤصّلونها في النسيج الثقافي.

من يقرأ كتابات مفكري هذا الجيل(١٣) منذ الخمسينيات (زكي نجيب محمود وأنور عبد الملك) والستينيات (عبد الله العروي وياسين الحافظ وهشام جعيط وناصيف نصّار)، سوف يلحظ أن القيم الفكرية، التي بها تأثروا، وعنها دافعوا، ومن داخلها فكّروا وألّفوا، هي القيم التي كانت في أساس تقدُّم أوروبا والغرب، والتي من رحمها خرجت أنظمة الحداثة السياسية والاقتصادية، والثورة الصناعية والتقنية، والتقدم الاجتماعي، وسوى ذلك من الظواهر التي ترمز إلى المدنية الحديثة. إنها قيم العقل والعلم والحرية والمواطنة والعدالة والتسامح. وهي عينُها القيمُ التي أتت تحملها وتعبّر عنها نزعاتٌ في التفكير وتياراتٌ ومدارسُ كان منها العقلانية والتجريبية، والتاريخانية، والعلمانية، والوضعية، والماركسية، والليبرالية، وسواها. وهي تيارات لم تكن متجانسةً ولا متقاطعة دوماً، ولا كانت أفكارها من الينابيع المعرفية ذاتها. غير أنها، على تبايُنها، مثّلتْ لحظاتٍ متعاقبةً ـ وأحياناً متزامنةً ـ من فكر الحداثة الغربية، ومن تاريخ التقدم والمدنية الحديثة؛ فقد يختلف التجريبيّ العلميّ أو الوضعي المنطقي (زكي نجيب محمود) عن العلماني (ناصيف نصّار). وقد يختلف هذان عن التاريخاني (عبد الله العروي). لكن أيّاً من هؤلاء، وإنِ اختلف عن الآخر في المقدمات النظرية وفي المنهج، لا يقف في مقابله أو على الطرف النقيض منه، بل إن الواحد منهم لا يخلو فكرُهُ وتأليفُه من بعض ما يكون لدى الثاني مسألةً رئيساً. ففي تفكير نصّار مثلاً (إنِ اقتصرنا فقط على مَن ذكرنا في هذه الفقرة) شيءٌ من علموية زكي نجيب محمود. ولدى العروي متَّسَع للفكرة العلمانية في تأليفه ومتَّسَعٌ للتجريبية الإنكليزية التي أخذت على زكي نجيب محمود لبّه. وما هذا الشيء الحاضر مشتركاً في نصوص هؤلاء، وفي نصوص غيرهم من مفكّري هذا الجيل، سوى **النظام الفكريّ** الناظم لجميع تلك التيارات والمدارس الفكرية التي نهلوا منها: **الحداثة**.

ولكن الحداثةَ بمقدار ما هي نظام فكريّ، ونمطٌ من إدراك العالم وتصوُّره،

---

(١٣) الأسماء عديدة، لكنَّا نثبت هنا ـ حصراً ـ أسماء من تناولهم هذا الكتاب بالدرس (ما خلا زكي نجيب محمود).

هي ـ في الوقتِ عينِه ـ فضاءٌ للأفكار والإشكاليات وطرائق التفكير فسيحٌ ولا يقبل الاختزال في مدرسةٍ أو خطاب. ولذلك كان التبايُن والتنوُّع والاختلاف من الظواهر «الطبيعية» في فكر الحداثة الملازِم لتاريخها. بين الليبرالية والماركسية تضاربٌ ايديولوجي يصل حدّ الإفناء المتبادَل، لكنهما معاً تنتميان إلى تاريخ الحداثة. وبين العقلانية والتجريبية اختلاف استراتيجي في منطلقات المعرفة، لكنهما جزءٌ من تاريخ الحداثة. ثم إن التجافيَ ثابتٌ بين النزعة التاريخية (= التاريخانية) والبنيوية في منهج النظر إلى الأشياء، لكنهما من الحداثة كفرعين متوازيينْ من الأصل. ولك أن تقيس على ذلك في غير تلك من حالات التباين بين مدارس الفكر وتياراته. وبهذا المعيار فقط، تُوزَن الصلةُ بين مقالات هؤلاء المفكّرين العرب من جيل الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين.

على أن أسباب هذا التباين بين مقالاتهم وانحيازاتهم الفكرية ليست تنحصر في علاقة كلٍّ منهم بالمصادر المرجعية التي كوَّنت وعْيَه وأشبعت أسئلةَ المتعلِّم فيه وأخذتْ تفكيره إلى مجرى نهرها فحسب، وإنما يعود بعضُها إلى **نوع التخصّص** والتيارات الذي انصرف إليه كلّ واحدٍ منهم ونوع الأفكار والتيارات السائدة فيه، و ـ أحياناً ـ يعود إلى **المكان العلمي** الذي تَلقَّن فيه فكر الحداثة الغربي أو أخذ منه ومن المدارس السائدة فيه معطيات هذا الفكر. نملك ـ مثلاً ـ أن نردَّ النزعة التاريخية في التفكير عند عبد الله العروي وهشام جعيط إلى كونهما مؤرّخينْ في المقام الأول، مثلما نملك أن نعزُوَ المنزع المنطقي والوضعي العلموي في تفكير زكي نجيب محمود إلى تخصُّصه الأكاديمي كفيلسوف. غير أننا، في الوقت نفسِه، لا نملك أن نتجاهل ما للمكان من تأثير في التلقي. دَرَسَ زكي نجيب محمود في إنكلترا، وهي مهد النزعة التجريبية منذ بيكون وهيوم، فلا غرابة في أن تنطبع سلطتُها المعرفية وتترسَّخ في وعيه وتأليفه. أما أنور عبد الملك، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وناصيف نصَّار، وياسين الحافظ، الذين درسوا (باستثناء الحافظ)[١٤] في فرنسا، فتُعْزَى عقلانيتهم إلى تأثرهم بالعقلانية الفرنسية ذات التاريخ العريق منذ ديكارت.

❊ ❊ ❊

(١٤) قضى فترة قصيرة في فرنسا في العام ١٩٦٧. لكنه تعلّم اللغة الفرنسية منذ الصغر في مدرسة كنسية في دير الزور، وظل متابعاً الإنتاج الفكري الفرنسي. انظر سيرته في: ياسين الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة،» في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

لا قيمة، إذن، للوقوف كثيراً أمام هذا التبايُن لأن له ما يفسّره، ولأن الاستغراق فيه طويلاً يأخذ صاحبه عن القضية الأساس التي هي **أنماط استيعاب الحداثة** كمنظومة فكرية عند هذه النخبة، **وأنماط التعبير** لديها عن **رؤية حداثية** لقضايا الفكر والواقع. وهذا يأخذنا إلى البحث في أسئلة هؤلاء المفكّرين وجِيلهم الثقافي، وفي الإشكالية العامة الناظمة لها.

ثانياً: إشكالية جديدة

كل إشكالية تحمل طابعاً منظومياً تترابط فيه جملةٌ من الأسئلة يُحيل بعضُها إلى بعض. تتفاوت كثافة الأسئلة بحسب سِعَةِ الإشكالية التي تنتظمها. كلما كانت الإشكاليةُ أعمَّ، تنوّعت الأسئلة التي تدور في مدارها. ومتى ما كانت أخصّ، أصبحت الأسئلة محدودة. والسؤال في الإشكالية ليس استفهاماً كما في سياق الحديث العادي، بل **قضيةٌ** تستدعي التفكير والبحث والنظر، لأن الجواب عنها لا يكون جاهزاً أو بديهيّاً كما يمكن أن يكون في حالة سؤال عادي[(١٥)]؛ ولذلك يَكُونُ ـ حكماً ـ سؤالاً ـ **إشكالياً**. غير أنه قلَّما تحوَّل السؤال، بهذا المعنى، إلى إشكالية إلا متى تَرَابَطَ مع غيره ممّا يشترك معه في صيغته الإشكالية نفسِها.

منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر والفكر العربي، بتياراته كافة، يدور حول إشكاليةٍ كبرى عامة هي إشكالية **التقدم**[(١٦)]. كلّ الأسئلة الفرعية فيها تعبِّر عن هاجس التقدُّم: ماذا نأخذ من الآخر، وما الذي نحافظ عليه من الموروث؟ هل الطريق إلى النهضة يمرّ عبر الثورة على الاستبداد، أم عبر الإصلاح الاجتماعي، أم عبر الإصلاح الديني؟ ما دور الدولة في عملية الإصلاح، وما

---

(١٥) ثمة فارقٌ بين السؤال: كم الساعة الآن؟ أو: كم عدد سكان اليابان؟ أو: ما اسم مخترع المصباح الكهربائي؟ وبين: هل تقود الحداثة إلى القطيعة مع الهوية؟ أو ما معنى جدل الهوية والتقدم؟ أو ما الصلة الطردية والعكسية بين التضخم والركود في النظام الرأسمالي؟... إلخ. في الفئة **الأولى** من الأسئلة، نكون أمام استفهامات قابلة للتبدُّد لأن الأجوبة عنها جاهزة. أما في **الثانية**، فنحن أمام أسئلة لا أفق أمام تبديد محتواها الإشكالي سوى **التفكير** والتحليل والمقارنة، أي استعمال أدوات ذهنية لا تحتاج إليها الأسئلة العادية.

(١٦) من الواضح أن إشكالية جديدة دخلت إلى الفكر العربي منذ سنوات الثلاثينيات من القرن العشرين هي إشكالية **الهُوية**. مع الإحيائية الإسلامية ـ لم يَعُد السؤال الإشكالي هو: كيف نتقدم؟ وإنما أصبح: كيف نحافظ على الهوية؟ انظر: عبد الإله بلقزيز: **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، **والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

دور المثقفين في التنوير؟ إن دقّقنا أكثر في صيغ هذه الأسئلة وفي محتواها، تبيَّن بوضوح أنها ليست أكثر من تنويعات لسؤالٍ ضمنيّ يخترقها هو: **كيف نتقدم؟** وهو عينُه الإشكالية الأمّ في الوعي العربي منذ ميلاده الحديث. ولما كان السؤال الإشكالي نطاقاً يحدّد للتفكير وِجْهاتِه ويرسم سلفاً مقدماته الضمنية أو المُضْمَرة، كان في حكم «البداهة» أن تأتي مقالاتُ الفكر مشدودةً إلى تلك المقدمات، أي دائِرةً في فلك منطق السؤال[١٧].

هل يعني ذلك أن الإشكالية سابقة في الوجود للخطابات التي تَحْكُمها (تلك الإشكالية)؟

سؤال ميتافيزيقي لا مَحَلّ له هنا، ولا يكفي للجواب عنه القولُ إن العلاقة بينهما جدلية أو تبادلية في التحديد. الأدق أن نتساءل إن كانت خطابات الفكر العربي ـ وأيّ فكرٍ آخر ـ هي من يُنْتج إشكاليتها أم إن منطق السؤال الضمني الذي تدور فيه هو ما يحدِّد نوعها. وهذا السؤال ـ على وجاهته ـ ليس مما يعْنينا في موضوعنا ومجالُه المناسب هو نظرية المعرفة أو ـ للدقة ـ إيبيستيمولوجيا الأفكار. يكفينا أن نسجّل ـ هنا ـ أننا لا نملك أن نتعرَّف على إشكالية فكرية ما إلا من خلال نصوصٍ تعبّر عنها، وأن مفكراً ما قد يدورُ فكرُهُ في نطاق إشكاليةٍ ما من دون أن يدركَ هو ـ بالضرورة ـ ذلك[١٨].

في مقابل وحدة الإشكالية الحاكمة للوعي، يعبّر الفكر عن تنوُّعٍ واختلافٍ في الخطابات لا يكُونان بالضرورة حجَّةً على غياب الإشكالية الواحدة أو على التعدُّد في الإشكاليات. مقابل السؤال الضمنيّ الحاكم: كيف نتقدَّم؟ تواترت مقالات متباينة الاتجاهات في بناء الرؤية. ثمة من ذهب إلى أن التقدم والنهضة إنما يتحققان بالإصلاح الديني والتربوي، أي بإطلاق سلطة الرأي والاجتهاد من عقالِ الانغلاق والحجْر وإقامة التمييز بين المجال الدينيّ والمجال المدنيّ[١٩] ونشر التعليم عبر المدرسة الوطنية الحديثة وإصلاح نظام التعليم الديني ومؤسساته. وثمة

---

(١٧) حين يكون السؤال الإشكالي ـ معلناً أو مُضْمَراً ـ من نوع: كيف نتقدم؟ أو كيف نحقق النهضة؟ لا يمكن للمقالات التي يستولدها أن تجيب عنه برؤىً تدافع عن الانغلاق أو الانكماش أو اللّوذ بالماضي والتقليد، وإلا فإنها، في هذه الحال، تدور في مدار إشكالية أخرى غير إشكالية التقدم.

(١٨) لم يكن مفكرو القرن التاسع عشر العرب يدركون أنهم يفكرون في نطاق إشكالية النهضة. قراؤهم اللاحقون هم من أدرك ذلك بعد زمنٍ غير قصير.

(١٩) انظر تحليلنا لموقف محمد عبده في المسألة في: بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، الفصل السابع.

من ذهب إلى أن ذلك يَمْتَكِن من طريق مقاومة الاستبداد واستئصاله وإقامة النظام السياسي الدستوري الذي ينزع السلطة من الحاكم ويعيدها إلى الشعب. وهناك من ذهب إلى أن الإصلاح الاجتماعي وتحرير المرأة من قيود المجتمع المتزمّت في محافظته هو ما يفتح الطريق نحو التقدم. في سائر هذه الحالات ـ وغيرها ـ كانتِ الفكرة واحدة والإشكالية واحدة، وإنِ اختلف التعبير عنها.

❋ ❋ ❋

لم يكن بدٌّ من هذه المقدمات السريعة للتشديد على المعنى **النسبي** لمفهوم إشكالية، وهو معنىً يَأتيها من **تاريخيَّتها** أو قُلْ من **التاريخ الخاص** بكل إشكالية. لا يفترض الانتقال من إشكاليةٍ إلى أخرى قطيعةً تُحدِثُها الثانية مع الأولى، الجديدة مع القديمة. فقد يحصل أن تكون الإشكالية الجديدة من جنس التي قبلها أو فرعاً منها. كان قسم من النخبة الثقافية العربية في القرن التاسع عشر يفكّر من داخل إشكالية التقدم بمفردات إصلاحية إسلامية، ودارت دعوتُهُ في نطاق فكرة الإصلاح (الديني، السياسي، التربوي، الاجتماعي. . .). وهي فكرةٌ تقاوم حال الانحطاط والركود وظواهر الاستبداد والتحجُّرِ العَقَدي والاضطهاد الاجتماعي وتدعو إلى اكتساب الأسباب والوسائل التي تُخرج المسلمين من تخلفهم وتَضُخُّ الحياة في تاريخهم وتؤهلهم ليصيروا أنداداً للغربيين. ومع أن دعاة الإصلاح توسَّلوا بمثال الماضي المرجعي وببعض مفاهيمه عن الإصلاح، إلا أنهم لم يتوقفوا عن التشديد على أن سبيل الإصلاح هو عينُه السبيل الذي قطعته أوروبا للخروج من ظلماتها وتحقيق مدنيَّتها الحديثة: سبيل العلم والحرية والدستور وفكّ أغلال المرأة ونشر التعليم والإصلاح الديني. وهي دعوة تضع فكرهم في نطاق فكرة التقدم. في المقابل، انصرف قسمٌ آخر من هذه النخبة إلى الدعوة إلى التمدّن والنهضة اللتين لم يَرَ من سبيل إليهما إلا بالقطيعة مع الماضي واستلهام المثال الأوروبي واحتذائه من دون تردّد. وهو (قسمٌ) دَافَعَ عن المبادئ نفسها التي دَافَعَ عنها الأول، ولكن بلغةٍ مختلفة وبمرجعيات أخرى.

نحن إزاء **إشكاليتين فرعيتين** من إشكالية التقدم، هما إشكالية الإصلاح وإشكالية النهضة. المسافةُ بينهما ليست كبيرة على صعيد الفكرة العليا الجامعة، وقد لا نلحظُها إلا متى حكَّمنا معيار **مصادر الخطاب** في كل منهما. وحينها، فقط، تبدو إشكالية الإصلاح متواصلة مع الموروث أكثر، وتبدو إشكالية النهضة متواصلة مع الوافد (الأوروبي) أكثر. وكما إن فكرة النهضة لا تمثل قطيعةً مع

فكرة الإصلاح، فإن الفكرتين معاً ما خرجَتا عن نطاق فكرة التقدم وسؤالها الإشكاليّ المرجعيّ: كيف نتقدم؟

يسمح لنا هذا التصنيف والتمييز بين الإشكاليات: عامِّها وخاصِّها، بسَوْق بعض الاستنتاجات في الموضوع:

أولها أن **خطاب النهضة**، الذي بدأ مع أحمد فارس الشدياق وخير الدين التونسي وشبلي الشميّل، وشهد تطوُّره مع طه حسين وسلامة موسى، لم يتجاوز **خطاب الإصلاح** في أهدافه (وإن اختلفا في الوسائل)، وإنما استأنفهُ بطريقة أخرى، ثم ورثه بعد انصرامه في مطلع عشرينيات القرن العشرين[٢٠].

وثانيها أن **خطاب الحداثة**، في النصف الثاني من القرن العشرين (وهو موضوع هذا الكتاب)، لا يقطع مع خطاب النهضة في مبادئه وأهدافه، بل يستأنفه ولكن بأفقٍ معرفيّ جديد وبأدواتٍ فكرية ما كانت متاحة لدى النهضويين الأول من دعاة الحداثة في صيغتها التبشيرية الأولى.

وثالثها أن هذه الخطابات الثلاثة (الإصلاح، النهضة، الحداثة) **لحظات فكرية** ـ متعاقبة ومتزامنة[٢١] ـ داخل إشكالية واحدة جامعة هي إشكالية التقدم، وهي تعبيرات متنوعة عنها.

* * *

دفعت سنواتُ الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وتحت تأثير معطيات الثورة الفكرية والثورة الوطنية التي وصفناها سابقاً، بأسئلة فكرية جديدة إلى ساحة الاهتمام والجدل والتأليف. ليس صعباً على الباحث أن يعثر على الخيط الرابط بين هذه الأسئلة الجديدة وما سبقها من أسئلةٍ غمرت ساحة الوعي على مدى مائةِ عام أو يزيدُ قبل ذلك التاريخ. لكن ذلك الخيط ليس يختزل مسألة الصلة بين ما قبل منتصف القرن العشرين وما بعد هذا التاريخ، ولا يكفي قرينةً على أن جديدَ الأسئلةِ يردّدِ ـ أو يُعيد إنتاجَ ـ سَالِفِها بمفرداتٍ أو بصياغاتٍ

(٢٠) انظر بالتفصيل في: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**.

(٢١) من حيث التعاقب، تتسلسل هذه الخطابات تاريخياً من لحظة الإصلاح إلى لحظة الحداثة (مروراً بالنهضة). لكنها ـ في الوقت نفسه ـ تزامنت في معظم لحظات تاريخها. تزامنت فكرتا الإصلاح والنهضة كلّياً في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. وتزامنتا جزئياً في عشرينيات وقسم من ثلاثينيات القرن العشرين. وما يزال اليوم من يردّد أفكار الإصلاحيين والنهضويين في لحظة الحداثة.

مختلفة. فإذا كان مَّما يستوجب التسليمَ به أن أسئلة الجِيل الجديد من المثقفين العرب ما خرجت عن نطاق إشكالية التقدم والاهتجاس بالسُّبُل والوسائل والمداخل التي بها ومن طريقها ينفتح الأفقُ السالك نحو التقدم، فإنَّ الأوجبَ أن نسلِّم بأن ظروف هذا الجِيل الجديد اختلفت عن ذي قبل، وأن متغيراتٍ كثيرةً حدثَت بين أمس النهضويين ويوم الحداثيين، وأن الأخيرين وجدوا أنفسهم أمام أوضاع وحقائقَ وظواهر[٢٢] ما عاشَها الذين قَبْلَهُم ـ و ـ وبالتالي ـ ما طرحتْ نفسَها علىَ وعي الأوَّلين. وبهذا المعيار وحده نفهم معنى الجِدَّةِ في الأسئلة ويستقيم وعيُها.

وُلِدَتْ مع جيل الثورة، وبتأثيرٍ من الثورة، فكرة **التحرُّر الوطني** في وجوهها المختلفة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأنجبت إشكالياتٍ جديدة. التحرُّر السياسي من الاحتلال **والاستعمار** ونُشدان **الاستقلال الوطني**؛ والتحرر الاقتصادي من **التبعية** للأجنبي والمتروبول الرأسمالي من أجل تحقيق **الاستقلال الاقتصادي** أو **التنمية المستقلة**؛ والتحرر الاجتماعي من قيود التقاليد البائدة ومن العلاقات البطريركية والذكورية من أجل تحقيق **المساواة** بين الجنسين **وتحرير الإنسان**، ثم التحرُّر الثقافي من **التبعية الفكرية** ومن أدواتها ومؤسساتها المستمرة في دولة الاستقلال من أجل بناء **الثقافة الوطنية والثقافة القومية**. هكذا بدأ الانتقال يحصل حثيثاً من فكرة **الحرية**، وقد شغلت النهضوية الليبرالية أساساً، إلى فكرة **التحرُّر** لدى جيل الحداثيين الجديد. وهو انتقال آذنَ بالخروج من مرحلة التفكير انطلاقاً من مفهوم الفرد إلى مرحلة التفكير انطلاقاً من مفهوم الأمة والشعب والمجتمع.

لم يَعْنِ هذا الانتقال تجاوزاً لفكرة الحرية، بمعناها الليبرالي، لأن كثيراً من مثقفي هذا الجيل[٢٣] ظلّ يتمسك بها، ولأن إشكالية الحرية والديمقراطية والدستور تجدّدت بعد هزيمة الثورة وعاد معها خطاب الليبرالية إلى المسرح الفكري؛ وإنّما مثَّل ذلك الانتقال طفرة نظرية في وعي مسألة الحرية خرج بها من نطاق الفرد الضيق إلى نطاق الجماعة الوطنية والقومية.

ولم يكن له، أيضاً، أن يعنيَ بأن جيل الحداثيين السابق تجاهَلَ ـ أو أهمل ـ

---

(٢٢) لا يتعلق الأمر في هذا بوقائع السياسة والاجتماع فحسب، بل أيضاً بالمعطيات الجديدة للمعرفة والثقافة التي وضعت في حوزة الجيل الجديد موارد فكرية ما كانت متاحة لدى السابق.

(٢٣) يُشار هنا، على سبيل التمثيل، لقسطنطين زريق، وعبد الله العروي، وياسين الحافظ، وناصيف نصّار، وعلي أومليل.

القضايا التي شغلتِ الذي أتى بعده، ذلك أن كثيراً من تلك القضايا جدَّ على ساحةِ الواقع والوعي بعد جيل الحداثيين الأول. نعم، من الصحيح أن يقال إن الاستعمار لم يكن جديداً وإنما يعود أمْرُه ـ جزئياً ـ إلى القرن التاسع عشر، و ـ كلّياً ـ إلى العقديْن الأوليْن من القرن العشرين[٢٤]. ومن الصحيح أن يقال إن مفكرين من الإصلاحيين الإسلاميين، مثل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، ومن النهضويين الحداثيين، مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، لم يكونوا معْنيّينَ كبيرَ عناية بفكرة التحرُّر الوطني من الاستعمار، وأن رهاناتهم انصرفت إلى الدفاع عن أفكارٍ وأهدافٍ أخرى بدتْ لهم أوْلى مثل الإصلاح الديني والتربوي، أو مثل الحرية والدستور والنظام التمثيلي. . . إلخ، غير أنهم ما عاشوا ظواهر أخرى مثل التبعية في ظل الاستقلال السياسي، ولا قرأوا موجات النقد الثقافي لليبرالية من داخل الغرب، ولا تفاعلوا مع الثورات الجديدة التي أعقبت نهاية الحرب الثانية[٢٥]. وبكلمة، ما كانت **شروط تفكيرهم** هي عينُها التي أصبحت في ما بعد، حتى وإن كان بعضُ قضايا عصْرهم هو عينُه بعضُ قضايا أخلافهم من حداثِيِيّ حقبة الثورة (الاحتلال الأجنبي، التجزئة، التخلّف الاقتصادي، التأخر الاجتماعي. . .).

آذنَ ذلك الانتقال، أيضاً، بتحوُّلٍ كبير في مضمون إشكالية التقدم، بما هي الإشكالية الأمّ الحاكمة للوعي العربي المعاصر، وفي رهانات تحقيق أهداف المجتمع العربي. وهو تحوُّلٌ تمثَّل في انتقال خطاب الجِيل الجديد، جيل ما بعد الحرب، **من إشكالية النهضة إلى إشكالية الثورة ومن مفهوم النهضة إلى مفهوم الحداثة**. وهو التحوُّل الذي لا يَسَعُ قارئ نصوص مفكري هذا الجيل إلا أن يَلْحَظَه. وإذا كان معنى الثورة قد بدأ في التبلور وفي التعبير عن نفسه تعبيراً موعًى منذ الخمسينيات من القرن العشرين الماضي، واستمرَّ صعوداً إلى النصف الثاني من الستينيات، فإن وعي المثقفين العرب لإشكالية الحداثة عندهم، أي كإشكالية حاكمة لتفكيرهم وتأليفهم، تأخَّر نِسبياً[٢٦] إلى سنوات

(٢٤) يصحّ إضافة التجزئة والتخلف الاقتصادي والتأخر الاجتماعي، أي جملة المسائل التي استمر جِيل الثورة يفكّر فيها.

(٢٥) إن صمت أحمد لطفي السيد وطه حسين منذ الخمسينيات يُرَدُّ إلى التحوُّلات العالمية والداخلية الجديدة التي فاجأت يقينياتهما الليبرالية أكثر مما يُردّ إلى أن حقبة الثورة وضعت حدّاً لحلمهما الليبرالي أو أنهما لم يجدا مكاناً لهُما فيها، علماً بأن هذا المكان حُفِظ لطه حسين على الأقل.

(٢٦) ليس تأخر الوعي بالإشكالية دليلاً على تأخر الإشكالية في الوعي، فقد يفكر المرء داخل إشكاليةٍ ما من دون أن يَعِيَ بالضرورة، وعلى نحوٍ فوري، ذلك.

السبعينيات[٢٧]، وربما أيضاً بعد أن طَفَا الفكريُّ والمعرفيُّ على الايديولوجيّ في تفكيرهم، وبعد أن تجدَّد تأثير خطاب الأصالة في المجتمع والثقافة ـ في أعقاب انصرام لحظة الثورة ـ واستنفر نقيضَه أو دَفَعَهُ إلى إعادة تعريف نفسِه.

ليس عسيراً إدراكُ الأسباب التي كانت في أساس ذلك الانتقال في خطاب النخب من فكرة وإشكالية النهضة إلى فكرة وإشكالية الثورة[٢٨]. فلقد أتَتِ الثورةُ تُشِيعُ اعتقاداً، في أوساط النخب كما في الرأي العام، بأن الأهداف والتطلعات النهضوية كافة، في الحرية والتقدم الاجتماعي والاستقلال والتنمية والوحدة القومية، التي حملتْها النخب الفكرية النهضوية والسياسية الإصلاحية منذ محمد علي وإبراهيم باشا ورفاعة رافع الطهطاوي، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وحتى مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، إنما تجد تحقيقاً لها في مشروع الثورة، وأن الزمن الجديد زمنَ فِعْلٍ لا زمن تطلُّع وحلم فحسب. وهو اعتقادٌ رسَّخته المبادئ الستة لثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢، والمكتسباتُ الكبيرة التي حققتها منذ تأميم قناة السويس، وزادهُ رسوخاً انتشارُ فكرة الالتزام في أوساط المثقفين العرب في ذلك الحين. وكائناً ما كان حجْمُ النكسة الثقافية التي أصيبَ بها وعيُ هذا الجيل، بعد هزيمة عام ١٩٦٧، والتصدّع الشديد الذي أتى على فكرة الثورة في وعيه، فالذي يمتنع على الشك هو أن تلك الفكرة أحدثت هزَّةً عنيفة في الوعي العربي، وطرحت أسئلةً حادة على خطاب النهضة السابق، وأطلقتْ ديناميةً جديدة في تطور الفكر العربي وفي علاقته بموروثه وبالآخر. وقد لا يختلف اثنان في أن منسوب الايديولوجيا كان عالياً في خطاب جيل الثورة من المفكّرين، بل حوَّلهم من مفكرين إلى مثقفين في بعض الأحيان، ولكن من قال إن خطاب النهضويين الإسلاميين والليبراليين كان خلواً من الايديولوجيا، ومن قال إن اللحظة الايديولوجية في تفكير جيل الثورة حالتْ دون تطوُّره نحو لحظةٍ معرفية أرقى لاحقاً؟

---

(٢٧) قد يُستثنى عبد الله العروي من هذا الحكم لأنه كان أَبْكَرَ من انتبه إلى إشكاليته. انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(٢٨) تناولنا ذلك في كتب عديدة، منها: عبد الإله بلقزيز: **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين؛ إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢)، و**أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سلسلة بو علي ياسين (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١).

الفصل الثاني

منعطـــف النقـــد

بين خطاب النهضة وخطاب الثورة، في الفكر العربي المعاصر، فارق كبير في شروط البناء والصياغة. عاش النهضويون بأجيالهم الثلاثة (جِيل الطهطاوي، وجيل عبده والشميل وفرح أنطون، وجيل طه حسين وسلامة موسى) فكرةَ النهضة، مثلما صاغوا رؤيتَها، في ظروفٍ بالغةِ القسوةِ تدرَّجَتْ حدّتُها من لحظةِ الخوف على أمصارٍ تُهدِّدها الغزوةُ الأجنبية، إلى لحظةِ سقوط تلك الأمصار في قبضة الاحتلال وتجزئةِ ما كان منها موحَّداً؛ ومن لحظةِ مُعَايَنَةِ الفارقِ الحضاريّ بين مدنيَّةٍ صاعدة ومدنيَّةٍ آفلة إلى لحظَةِ مُعَايَنَةِ اتّساع الفجوةِ والفارق؛ ثم من لحظَةِ التعبير الحرّ عن التطلُّع النهضويّ إلى لحظَةِ التعبير المُوَارِب أو الرمزيّ عنه؛ وأخيراً من لحظةِ احتضان الدولة لفكرة الإصلاح والنخب الإصلاحية إلى لحظة الانقضاض على الفكرة والنخبة والتحلُّل منهما.

نبَّهَتِ الحملةُ الفرنسية على مصر ـ في نهاية القرن الثامن عشر ـ جِيل النهضة الأوَّل، إلى حقيقةٍ أخْفَتْهَا العزلةُ عن العالم لحقبة طويلة، هي **تأخُّرُ** العرب والمسلمين **المزدوج**: عن ماضيهم الحضاريّ المرجعيّ، وعن عصرهم ومدنيَّته الجديدة. ربما كان هذا الجيل أكثر اتصالاً بذاك الماضي، فأدركَ الفارقَ بين أمسِ واليوم. لكن «الصدفةَ» وحدها أخذتْهُ إلى اكتشاف تأخُّر مجتمعه عن العصر: «صدفةٌ» صنعتْها سنابكُ خيل بونابرت وما أتى في ركابها من عجائب الصَّنعةِ والإبداع، وعزَّزَتْها سفْراتٌ إلى أوروبا وإقاماتٌ فيها وبعضُ علم بأمور دنياها ونظامِها وثقافةِ أهلها وفِكْرِ مفكّريها. ولَمّا كانت فرنسا قد أعادَتِ الكرَّةَ في الجزائر، بعد عقودٍ ثلاثةٍ عن الجلاء عن مصر، وجارتْها بريطانيا في التطلع إلى

انتزاع مِصْرٍ آخر من أمصار العرب والمسلمين؛ ولما كانت أحوال الدولة العثمانية على غَير ما يُرام ويُبْتَغى، وحَبَّاتُ تاج سلطانها تتداعى الواحدةُ منها تِلْوَ أخرى، فقد كان خوفُ هذا الجيل من سقوط هذه الأمصارِ يشْتَدّ بمقدار ما كان الاندفاع يزداد نحو اقتباس أسباب القيام والنهوض من أوروبا الغالبة ومدنيَّتها الزاحفة لجَسْرِ الفجوةِ الحضارية وحيازةِ أسباب الامتناع عن التداعي والسقوط. غير أن ما خَشِيَهُ النهضويون الأول شهِدَهُ الأخلافُ وأخلافُ الأخلافِ منهم. فما أن وضعتِ الحربُ العالميةُ الأولى أوزارها، حتى كانت بلاد الهلال الخصيب تتمزق مِزَقاً وتلتحق بمصر وتونس وليبيا والمغرب وغيرها من الأمصار كمستعمراتٍ قَيْدَ احتلالٍ ليس يُعْرَف متى يرتفع وكيف يرتفع! أما الفارقُ الحضاريُ الذي أُدْرِكَ قبل جِيلَيْن من تاريخ الوقوع، وروهِنَ على سدِّهِ بالإصلاح والتمدين واحتذاء أوروبا، فما زاد إلا اتساعاً وأوحتْ خاتِمَتُهُ بازدياد.

وإذا كان الجِيلان النهضويان الأَوَّلان أدْرَكَا أن لا سبيل أمام العرب والمسلمين لحماية ديارهم من خطر الاستباحةِ والاحتلال، ولحيازة الأسباب والوسائل التي تفتح لهم طريق التقدم، سوى الانتهال من منظومة الفكر الأوروبي ومن قيم المدنية الحديثة (العلم، والتنظيم العقلاني للأمور العامة، والحرية، والنظام الدستوري، والإنتاج. . .) وإدخالها في نسيج الثقافة والمجتمع والدولة، فَهُمَا ما تردَّدا في الجَهْر بما آمَنَا به والترويج له عبر الصحائف والكتب والتدريس، ومن طريق مُفَاتَحة رجال الدولة في ذلك، وعيونُ مفكّريهما على جِيلٍ من المتعَلِّمَة جديدٍ يتوسَّم فيه أن ينْقُل الرسالةَ في الآفاق ويوسِّع نطاق المؤمنين بها في المجتمع. فَعَلَ ذلك الإصلاحيون الإسلاميون بالنَّفَسِ والهِمَّة نفسيهما اللّتينْ بهما اشتغل النهضويون الليبراليون، وأحياناً بجرأةٍ أكبر، كما في حالتيْ الأفغاني والكواكبي[1]. غير أن هذا الهامش الواسع من حرية الرأي الذي انتزعه النهضويّون الأول لأنفسهم ضَمرَ وضاقَ إلى الحدّ الأقصى عند الجِيل الثالث، فقد كان على طه حسين وعلي عبد الرَّازق ـ مثلاً ـ أن يدفَعَا ثمن جرأتهما على ما كرَّسَهُ الانقلابُ السلفيّ المحافظ على الحرية والاجتهاد بوصفه «المقدَّس» الثقافيّ (الموروث) والسياسيّ (الخلافة) الذي لا يجوزُ مسُّه! ومن حينها بدأ خطاب النهضة الليبراليّ يحسب حسابَ المقاومة الاجتماعية والدينية، ويميل إلى الابتعاد عمّا يثير

(١) ذكرنا الحالتين لأنهما ترمزان إلى ظاهرة الصدام بين المثقف والسلطة حين يتجاوز الأول الحدود التي يرسُمُها الثاني، وإلا فإن الجرأةَ ما كانت لتنقُص أحمد فارس الشدياق على رجال الدين مثلاً، أو شِبلي الشميّل على الموروث العَقَديّ. . . إلخ.

حساسيتَها من مسائلَ وموضوعات، وإلى البحث عن أشكالٍ من التكيُّف معها[٢].

وأخيراً، فيما كان في وُسْع الجِيل النهضويّ الأول، جِيل رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي، أن يجد في الدولة حاضنةً لمشروعه الثقافي وأذناً صاغيةً لدعوة الإصلاح عنده[٣]، كان الجيل الثاني، جيل الكواكبي ورشيد رضا، يعيش انقضاض الدولة على سياسة الإصلاحات وإمعانها في الاستبداد وفي المركزية الشديدة، وصولاً إلى انهيارها. أما الجيل النهضوي المتأخر، ففتح عينيه على الاحتلال الأجنبي والتجزئة وعلى انهيار أحلام النهضة وأفكارها. حتى أن الحرية والدستور اللذين ظلّ متمسكاً بهما ومعتقداً أن إمكانَهما الماديَّ قائمٌ، على الرغم من الاحتلال، رأى أحلامَهُ بهما تتبخَّر شيئاً فشيئاً أمام انبعاث إرادة الحكم المطلق والعبث بالدستور وتفريخ أحزاب الأقليات السياسية ومُعَاكَسَةِ إرادة الشعب وأكثرياته النيابية.

لم يكن هذا حالُ جِيل الثورة تماماً، على الأقل في مرحلةٍ أولى من تفكيره، هي مرحلةُ الثورة نفسُها، إذْ تهيأت له شروطٌ ما تهيأتْ لجيل الإصلاح والنهضة؛ فالنهضويّون لم يفكروا وينتجُوا في شروط النهضة، بل في **غيابها**. وكان عملهُم الفكريّ مصروفاً في اتجاه توفير رؤيةٍ لكيف تكون النهضة. ثم إنهم ما عاشوا أو شَهِدُوا تحقيقَ أيِّ هدفٍ، أيةِ خطوةٍ، منها. وفي هذا يختلفون نسبيّاً عن الحداثيين من جِيل الثورة. فهؤلاء كتبوا ما كتبوه، وعبَّروا عمّا عبّروا عنه، وقد وَطَن في أذهانهم أنهم يعيشون زمنَ الثورة، زمن تحقيق الأهداف التحرّرية الكبرى: الثورة السياسية على الاستعمار والرجعية والهيمنة الخارجية والاستغلال الرأسمالي الداخلي، والثورة الاجتماعية على التقاليد العتيقة المكبِّلة وعلى العلاقات البَطْرِيَرْكيَّة وقيم اللامساواة والسلبية والتواكلية، والثورة الثقافية على القديم وعلى الجهل والأمية والأفكار والايديولوجيات المرتبطة بالنظام البائد. وسواء كانوا واهمينَ في ما اعتقدوه أو كانوا على صواب، فقد شكَّلَ هذا الشعور الجماعيّ في أوساط

---

(٢) وصل هذا التكيُّف أحياناً إلى حدّ التراجع عن أفكار التقدم نفسها، كما في حالة طه حسين والعقاد ومظهر وهيكل . . . إلخ، بينما استقر ـ في أحيان أخرى ـ عند حدود الصمت، كما في حالة علي عبد الرَّازق.

(٣) ارتبطت أفكار الطهطاوي بدولة محمد علي وإبراهيم باشا التي كانت تخوض في مشروع إصلاحيّ ونهضوي طموح. كما إن خطاب التونسي كان شديد الصلة بسياسة «التنظيمات» العثمانية وبإصلاحات باي تونس. انظر: عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، **والعرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

النخبة الثقافية دينامية فاعلة شدَّت مشروعها الفكري والثقافي إلى المستقبل وحرَّرتِ الوعيَ العربيَّ لفترةٍ من شقائه. لكن الأهمّ من هذا الدافع النفسيِّ الإيجابيّ أن حداثِيّي عهد الثورة عاشوا ـ خلافاً لأسلافهم ـ وعاينوا منجَزَاتٍ ومكتسبات تتحقق: في ميدان نشر التعليم وتوسيع نطاقه وإتاحته للفقراء، وفي ميدان زيادة الإنتاج والحدّ من الفقر ومن الفوارق بين الطبقات، وفي ميدان الاستقلال الوطني وبناء الدولة العصرية، وفي مجال تكوين طبقةٍ وسطى جديدة وعريضة. . . إلخ.

والديمقراطية؟

لم تكن حينَها ثقافةَ المرحلة: لا عندنا ولا عند غيرنا من مجتمعات العالم الثالث. كانت أفكار التحرّر الوطني والاشتراكية أدعى إلى الإغراء، وتلك قصةٌ أخرى.

لكن هذا الفارق بين الجِيلَيْن والخطابيْن سرعان ما سينقلب إلى تشابُهٍ كامل حين ستوحِّدُ بينهما تلك النهاية الدراماتيكية لحلم التقدم؛ فقد دوَّت هزيمةُ الثورة في الآفاقِ فجأة، وانهار صرْحٌ عظيم من التطلّعات كالذي انهار قبْله، فعُدنا ـ منذ عام ١٩٦٧ ـ خائبين من الرحلة وآيبينَ إلى البدايات: إلى سؤال النهضة!

أولاً: صدمة الهزيمة

هزّت هزيمة العام ١٩٦٧ عمراناً عربياً كان شديدَ الاطمئنان إلى مِنْعَتِه الذاتية في وجه إسرائيل، وطرحتْ على الوعي العربي أسئلةً ظُنَّ طويلاً أنها باتت من الماضي. لم تكن الهزيمةُ حدثاً عسكرياً مروِّعاً فحسب، ولا كانت حكماً قاطعاً بإخفاق نظامٍ سياسيّ في إدارةِ صراعٍ إقليميّ ودوليّ كبير فحسب، بل كانت فوق هذا وذاك ضَربةً موجعَة للمشروع التَحديثي والثوري الذي قادته مصر الناصرية، وتفسيخاً للكثير من الأُسُس والمداميك التي قام عليها، وإحباطاً لشعورٍ جماعيّ ترسَّخ منذ منتصف الخمسينيات بأن العرب أخذوا أَزِمَّة أمورهم بأيديهم ودشّنوا طوراً جديداً من نهضتهم. وبمقدار ما كان على المكابَرَةِ أن تحاول امتصاص الآثار والجروح النفسية الناجمة عن الهزيمة من طريق وصف ما جرى بالنكسة، مع ما في العبارة من إيحاء بأن الذي حصل يشبه حادثةَ سيْرٍ يمكن علاجُ ذيولها والتبعات، كان على بعض الثرثرة الايديولوجية أن تطلق «تحليلاً» مبسَّطاً للواقعة ومقدّماتها يشدّد على «دروس» النصوص النظرية ويَطْرحُ الواقعَ أو يُدخِلُهُ في أقنومها، ويَستسلم لإغرائه الطبقويّ والاقتصادوي منتهياً إلى نَعْي نظامِ (الناصرية)

وطبقةٍ (الطبقة الوسطى) ومشروعٍ سياسيّ (المشروع القومي الناصري)، وإلى التبشير بنظامٍ «ثوري» تقودُه «البروليتاريا العربية» وتتحقّق به «الاشتراكية».

بعيداً عن ذلك الجدل العقيم الذي دار، في حينه، بين خطاب المكابرة وخطاب المثَاوَرَة في فهم ما جرى وتفسيره والبناءِ عليه، كانت الثقافة العربية تعيش إحباطها ونَكْبتها بطريقةٍ خاصة وبلغة مختلفة ـ قليلاً أو كثيراً ـ عن لغة الطنين الايديولوجي والسياسوي الذي انطلق ودوَّى إلى حدّ الإزعاج. وما كان للثقافة العربية إلا أن تعيش حِدَادَها الخاص: الصاخبَ في بكائيته أحياناً، والصامتَ في تأمله الحكيم أحايين أخرى؛ فهي كانت، حتى ذلك التاريخ، ثقافة ملتزمة أو ترتبط بفكرةٍ عليا شكلَّت فيها الديناميةَ والدافعيّة. ثم إن حدثاً مثل الهزيمة لا يمكن أن يكون في عداد التفاصيل التي يترفَّع عليها وعيٌ، فكيف بوعي حَسِبَ نفسه جزءاً من المشروع الذي تعرَّض لذلك القدر الهائل من الشروخ. بهذا المعنى كانتِ الهزيمة **حدثاً ثقافياً**، وليس مجردَ حدثٍ في الثقافة أو ذي أثرٍ فيها. وبهذا المعنى تبدو مفصلية في وعي جِيل الثورة من المثقفين والمفكّرين.

أوّل ما أصيبَ بالشرخ في وعي مثقفي هذا الجِيل (جيل الخمسينيات والستينيات) فكرةُ الثورة التي غَشِيَتِ النصوصَ والنفوسَ طويلاً، ورسَّخت يقينياتٍ عديدةً لديه، واستسلم للاعتقاد بأنها حقيقة مكينة لا تَقْبَل التفسُّخ، وليس محض حالةٍ قد تدُوم لفترةٍ وتضمحل. وما كان الاعتقاد هذا خصوصياً أو عربياً حصْراً حتى يُقال ـ مثلما قيل فعلاً في «مراجعاتٍ» متسرعة وشديدة التبسيط ـ إنه ينهل من تقليدٍ ثقافيّ عربي تَبْجيليّ ميتا ـ تاريخي وما أشبه، وإنما شأنُهُ العُموم في دنيا المجتمعات كافة ووعي مثقفيها على ذلك العهد. ومن يستعيد اليوم قراءة ما كتبه مثقفو الغرب في ذينك العقديْن، لن يَنِي يَلْحَظ مقدار ما كان سائداً فيه من اطمئنانٍ إلى أن زمن الثورة مديد إن لم يكن لانهائياً، وأن الخارج من كونِ معطياتها ونتائجها في المستقبل المنظور وما بعده لن يأخذ منها بقدر ما سيُعطيها ويضيف.

من النافل القول إن هذا الشعور الظَفراوي (الانتصاري) أو المنتشي بالانتصار، الذي ساد في أوساط النخب آنئذٍ، أتى يغرِّم وعيَها بضرائب معنوية باهظة لم يكن أخفَّهَا وطأةً فُشُوُّ حالٍ من الارتخاء والخدر الايديولوجي والاستسلام لِما تَبَطَّن من يقين لديها. ومع هذا الشعور، كانت حاسَّةُ النقد تتناقَص، ومنسوب

القَلَقِ والتساؤل يتراجع، وروح النسبية في التفكير تخبو. نعم، كان يُخشى على الثورة ومكتسباتها من أعداء في الخارج والداخل يَكِيدُون لها ويتحيَّنون فرصة الانقضاض عليها والقصاص منها. والمثقفون إذ كانوا يَعُونَ ذلك ويأخذونه في حسبان الاحتمال الممكن، وضعوا رصيدهم الثقافي في حوزة الثورة للدفاع عن نفسها والمكتسبات، وفتحوا معاركهم الثقافية على قوى التربُّص في الخارج، وعلى مَن تقع عليه شُبهَةُ علاقةٍ بها في الداخل. لكنهم، في افتراضهم الشرَّ المستطيرَ بها وبهم، وفي دفاعهم عنها وعنهم، كانوا على ميْلٍ غالبٍ إلى الاعتقاد بأنها أقوى مما يُهيّئُ لها المُهَيِّئون من سوءِ أفعال، وأَحْصَنَ منْ أن يَهُزّ داخلَها مكروهٌ خارجي. ولذلك، ما إن وقعت الواقعة في عام ١٩٦٧، حتى دَخَل الوعيُ الثقافيُ العربيُّ في لحظةِ شقاء مديدة لم تنتَهِ مفاعيلُها الدراماتيكية حتى اللحظة. لقد هُزِمَ فيه بالذات ذلك الاطمئنان الشديد إلى فكرة الثورة، تلك الثقة المُفْرطة بقدرتها على حماية وجودِها، تلك اليقينية الإيمانية العمياء بأن التاريخ لا يعود إلى الوراء!

من أين أتت وعْيَ جيلِ الثورة هذه اليقينيةُ المطلقة وما أتى في ركابها من ثقةٍ واطمئنان؟

نميل إلى الظنّ أن وعي جِيل الثورة شُدَّ بألفِ خيطٍ إلى عقيدةٍ فكرية سادت في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية هي **التطورية** في صورتها الداروينية الجديدة: الداروينية الاجتماعية والسياسية. لم يكن إغراء الداروينية جديداً على الوعي العربي، فقد عاشه بعض مثقفي جيل النهضة، مثل شِبْلي الشُمَيّل الذي أعاد في **النشوء والارتقاء**[٤] عرض نظرية داروين في البيولوجيا التطورية، وأخذ عن سْبنسر بعضَ أفكاره في نظرته (أي الشميّل) إلى الاجتماع[٥]، وهو عين ما يقال عن سلامة موسى من الجيل التالي. غير أن النزعة الداروينية الاجتماعية والسياسية التي حكمت وعيَ جِيل الثورة مختلفة نسبياً في كونها امتزجت بِنزعةٍ تاريخية (= تاريخانية) تشدّد على موضوعية التطوّر من جهة، وبنزعةٍ علموية تتحوَّل فيها الحتمية ـ وهي من مبادئ العلم الكلاسيكي (= النيوتوني) ـ إلى قَدَريّةٍ من جهةٍ أخرى. أما ترجمتُها في وعي مثقفي الحداثة، في سنوات الخمسينيات والستينيات، فاليقين بأن التاريخ ذاهبٌ إلى تحقيق منطقه، وأن ما فتَحَتْهُ الثورةُ

---

(٤) شبلي الشميل، **فلسفة النشوء والارتقاء** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠).

(٥) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٤٤.

الوطنية والاجتماعية والفكرية من تحوُّلات لا بدَّ من أن يفتح بدوره آفاقاً نحو المزيد من التراكم والتطور في اتجاه الأعلى. سينتصر العلم، ستنتصر الصناعة، ستنتصر القوى الاجتماعية الجديدة التي خرجت من القمقم: هذا منطق التاريخ، والتاريخ لا يعود إلى الوراء.

لكن التاريخ عاد إلى الوراء في عام ١٩٦٧، في الشهر السادس منه تحديداً. ومع ذلك، لم تَسْقُط الداروينية الاجتماعية من الرؤوس، بل تجدَّدَتْ وتألَّقَتْ أكثر وزادَ بريقُها! لكنها ـ هذه المرة ـ أطَلَّت برأسٍ ماديٍّ تاريخي ذاهب بالحتمية التاريخية إلى مداها ولسانُ حاله العربيُّ المبينُ يقولُ واثقاً جازماً: كان لا بدَّ من أن تخسر البرجوازية الصغيرة الحرب حتى تَحِلَّ محلّها البروليتاريا؛ كان لا بدَّ لنظام رأسمالية الدولة من أن يفشل كي تأتي العلاقات الإنتاجية الاشتراكية؛ كان لا بدَّ للنخب القومية من أن تذهب كي تأتي النخب الماركسية؛ كان لا بدَّ للشعبوية الناصرية من أن ينتهي مفعولُها كي ينهض الحزب الثوري بتنظيم الجماهير وقيادتها. . . إلخ.

وفجأة، في صخب الثورة على الثورة، لن يأتيَ الموعود، ولن يُحلَّ التاريخُ الموضوعيُّ ضيفاً على تاريخنا. سيعود التاريخ إلى مزيدٍ من الوراء: ستنبعث القوى القديمة من جديد، سيعود التقليد والسلفية من جديد، وستعود الحسرةُ على ما ضاع من جديد.

* * *

كتب عبد الله العروي بعد صدمة حرب ١٩٦٧ بثلاث سنوات[٦]: «قُلت سنة ١٩٦٥ إن العرب يتساءلون منذ زمنٍ طويل: من نحن ومن الغير؟ ما العمل، وحسب أي منطق نحلل الماضي والحاضر ونخطّط المستقبل؟ كيف التعبير عن وضعنا الحالي؟ لو حرّرت الكتاب بعد سنة ١٩٦٧ لغيّرت الصيغ مع الإبقاء على المضمون، ولسألت الأسئلة التالية:

١ ـ ما هو تحديد الاستعمار، التحديد الأكثر شمولاً وعمقاً؟ هل الاستعمار ينحصر في التحكم السياسيّ والاستغلال الاقتصاديّ والضغط الدبلوماسيّ؟ أم هو

---

(٦) انظر مقدمة الطبعة العربية لـ: عبد الله العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠).

أعمق وأشمل من ذلك إلى حدّ أنه باختياراته هو يُلزِم المستعمَر على اتّباع طريق واحد دون أي اختيار آخر؟

٢ ـ ما هي الثورة؟ هل هي مجرد تغيير في النظام السياسيّ، وبناء قواعد اقتصاد قومي ونهج تعليم علمي وتقني؟ أم هي تحرير الفرد والجماعة من كل قيد، ماض أو حاضر، وإعادة تنظيم الجماعة وانبعاث وجدان الفرد؟

٣ ـ ما هو واقع أو سرّ المجتمع المتخلّف؟ أهو آلة ناقصة أم ماض نافذ أم مستقبل غير مستحضر؟ ما هو وزن القول والعمل في ذلك المجتمع؟ لماذا التملق والكذب والادعاء والديماغوجية؟ هل الرؤساء كلهم خونة، أم هناك واقع غير ثابت يغيّر بتحولاته نتائج الأسباب ومعاني الأقوال؟ هل التخلّف، في نهاية التحليل، هو التشبث بالمطلقات، أي أن واقع التخلف هو التغيّر المتواصل، وعادة الفرد المتخلف لجوؤه إلى الحقائق المطلقة التي سريعاً ما تصبح غير مطابقة لواقع متغيّر؟ هل لبّ التخلف أن تفضل الجماعة إنقاذ المطلقات بانتحار الأفراد عوض إنقاذ الأفراد بضياع المطلقات؟»[٧].

يكتسب هذا النصّ قيمته من وجوه عدّة أَظْهَرُهَا أهميةً وفائدةً، في ما نحن فيه، الوجْهُ المتصلُ ببيان نوع المشكلات ـ ولا أقول الإشكاليات ـ التي طرأت على الواقع العربي واستدعتْ تكييفاً جديداً لأسئلة الفكر. ينبّهنا النصّ إلى أن مضمون الإشكالية لم يتغيّر بعد عام ١٩٦٧، لكن صدمة الهزيمة قادت إلى وعي مساحاتٍ أخرى في أسئلة جيل الثورة لم يكن وعيُ هذا الجيل قد سَلَّط عليها الضوءَ قبْلاً، وما تلك المساحات سوى ما كان في حُكْم البداهة أو ما كان يُؤْتَى على إغفاله بحسبانه في جملةِ بداهاتٍ لا تحتاج إلى نقاش.

لو تأملنا قليلاً في أسئلة العروي، لتبيَّنَّا أنها أسئلة نخبة لا أسئلة فردٍ مثقف حتى وإن مال أيٌّ منَّا إلى اعتبارها أعلى وضوحاً عنده من غيره. إنها ـ أيضاً ـ أسئلة أنور عبد الملك، وياسين الحافظ، والياس مرقص، وصادق جلال العظم، وهشام جعيط وآخرين. وهي تُنْبِئ بأن صدمةَ الهزيمة ولَّدت لدى جيل الثورة من المثقفين ـ مثلما ولَّدت صدمة الغرب لدى جيل النهضة الأوّل ـ ردَّ فِعْلٍ إيجابياً[٨]

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٨) إيجابي بالمعنى المعرفي، كاستجابة فكرية لتحدي الصدمة، لا بالمعنى النفسي حيث كان الجُرح غائراً ومؤلماً.

تجاه الواقع الجديد الناشئ. فلقد كان يمكن للصدمة أن تولِّد شعوراً بالإحباط الشامل من فرط هوْل وشدَّةِ وطأتها ـ فتدفع الوعيَ الثقافيَّ العربيَّ إلى العدميَّة، أو إلى القلق الفلسفيّ الوجوديّ، أو إلى الانكفاء إلى الماضي واللَّوْذ به فراراً من الحاضر. وهي لا شكَّ فعلت ذلك كلَّه في كثيرين. غير أن الجسم الحيّ من النخبة الفكرية تماسَكَ وانصرف إلى مراجعة الكثير من مفاهيمه ويقينياته، أو إلى إعادة فحص الأسئلة التي طرحها وإعادة تكييفها من جديد لتستوعب ما كانت أغفلتْهُ أو أضْمَرَتْهُ أو استبْدهَتْهُ في السابق.

في أسئلة العروي الثلاثة استشكالٌ (أو أشْكَلَةٌ) (Problematisation) لِمَعَانٍ ثلاثة: الاستعمار، الثورة، والتخلّف. من النافل القول إن هذه المفاهيم (هي) الأكثر تداوُلاً في خطاب جيل الخمسينيات والستينيات الفكري، ومِن عُدَّتِهِ في تحليل الواقع التي تَقُومِ من ذلك التحليل مقام الموجِّهات. لكن وعيَ معنى أيٍّ من هذه المفاهيم ما كان يُحاذي إلا القشور قبل الهزيمة. وفي منطق طرح الأسئلة عند العروي ما يتبيَّنُ به الفارقُ بين المعنى السابق والمعنى اللاحق، والبَوْن الفاصل بين مستويَيْ الإدراك. كان معنى الاستعمار يُختَصر في الهيمنة والاستغلال. أصبح السؤال عمّ إذا كان الاستتباع، ثم الانشداد إلى قَدَريَّته، مّما يتحدَّد به الاستعمار؟ وكان معنى الثورة يدور في نطاق اختيارات ثلاثةٍ وحركاتٍ ثلاث: التغيير السياسي، التنمية الوطنية، والتعليم المنتج. أصبح السؤال عمّ إذا كانت الحرية ـ الفردية والجماعية ـ من مقوِّمات معنى الثورة؟ ثم كان معنى التخلف تقنياً، فبات التساؤل عن مدى أثر القاع الاجتماعي والثقافي في تكوين حالة التخلّف. وباختصار، باتت الأسئلة الجديدة **أكثر دقةً**، لأنها أكثر شمولاً وأعمق في ملاحظة الظواهر التي على معطياتها تتكوَّن (= الأسئلة).

هذه فقط عيِّنة من الأسئلة الجديدة التي طُرِحت بعد الهزيمة، وليست كلّ الأسئلة[٩]. وهي جميعُها أسئلة آذنت بتحوُّل فكريّ جديد لدى نخبة الحداثة تلك

(٩) من الأسئلة الجديدة ـ التي لم تذكر ـ سؤال التراث في صيغةٍ نقدية مختلفة: هل القطيعة مع التراث تقود حتماً إلى الحداثة؟ ما معنى القطيعة، وما مجالها، وما إمكانها؟ وسؤال الحرية والدولة في صيغ جديدة: هل توجد حرية خارج نطاق الدولة؟ ما أثر مطلب الحرية في عملية بناء الدولة الوطنية؟ وسؤال الديمقراطية في صيغ جديدة: هل الديمقراطية عملية سياسية ممكنة من دون ثقافة جمعية ديمقراطية؟ ما العلاقة بين الديمقراطية والثورة الثقافية؟ هل هي ممكنة من دون تنمية؟ ما العلاقة بين الحقوق السياسية للأفراد والحقوق الاجتماعية للجماعات؟ ما دور بُنى التقليد العصبوية (الطائفية والمذهبية والعشائرية) في إعاقة التطور الديمقراطي؟ وأسئلة أخرى من هذا الضرب.

مثَّلَهُ ابتداءَ **الانتقال من التبشير بالثورة والمجتمع الجديد إلى نقد الثورة والمجتمع** على السواء، **والانتقال من الخطاب الايديولوجي إلى الخطاب الفكري، ومن الاتباعية والانتقائية إلى نقد المعرفة** نقداً شاملاً.

ثانياً: نقد الدولة والمجتمع

اعتاد المثقفون العرب من جِيل الثورة، وفي مسعاهم إلى تبرير الثورة أو بيان الحاجة إليها، على نقد الدولة التي أطاحت بها الثورة وكشْفِ عيوبها وبيانِ عوامل قصورها والأدوار السلبية التي قامت بها؛ المصائبُ التي حلّت بالعرب جميعُها بسببها: الهزيمة، التخلّف، الاستبداد، التجزئة، والفساد. كان النقد شديداً للأنظمة وللطبقات الاجتماعية التي استندت إليها سلطةُ تلك الأنظمة: ملكيةً كانت أو جمهورية. وبقدر ما كانت صورةُ الدولة القديمة تبهت وتَذوي فيها الملامح، بقدر ما كان التظهير يزيد لملامح صورة الثورة. صحيح أن كثيراً من مثقفي الثورة وقفوا من هذه الثورة ـ حتى قبل الهزيمة ـ موقفاً نقدياً في سياساتها المتعلقة بالحريات الفردية والعامة، ومنها حرية العمل السياسي[١٠]، أو في سياسات «التخطيط الاشتراكي» للاقتصاد[١١]، إلا أنهم أمام معطيات المقارنة بينها وبين عهد ما قبل الثورة كانوا يجدون أكثر من سببٍ يدعوهم إلى إنصاف دورها التقدمي. لكن الهزيمة ستنبّههم سريعاً إلى أن الأزمة توجد أيضاً في نظام الدولة الذي أرسَتْهُ الثورة وبه أدارتْ شؤون المجتمع والوطن.

من الإنصاف القول إن الانتباه إلى الخلل في بنية دولة الثورة كان مبَكّراً لدى بعضٍ من المثقفين العرب قبل الهزيمة بسنوات. لو عدنا إلى كتاب **المجتمع المصري والجَيش**[١٢] لأنور عبد الملك، لوجدنا أمامنا عشرات الصفحات التي تشهد بذلك: نقد الطبيعة العسكرية لنظام ٢٣ تموز/يوليو، نقد قمع الحريات والمثقفين، نقد السياسات الاقتصادية والاجتماعية، نقد الدور المفرط للضباط في الحياة الاجتماعية وفي المؤسسات العامة، إعادة الاعتبار إلى الحركة الوطنية قبل

---

(١٠) أنور عبد الملك وعبد الله العروي مثلاً.

(١١) سمير أمين وإسماعيل صبري عبد الله مثلاً.

(١٢) Anouar Abdel-Malek, *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, translated by Charles Lam Markmann (New York: Random House, [1968])

صدرت الطبعة الإنكليزية للكتاب في العام ١٩٦٨، لكن الكتاب ـ كما يشير المؤلف نفسه ـ كتب في العام ١٩٦٢.

الثورة... إلخ. وقد نجد شبيها لذلك النقد ـ بلغةٍ أقل وطأة ـ عند عبد الله العروي في **الايديولوجيا العربية المعاصرة**(١٣)، حيث الوقفة النقدية الطويلة(١٤) مع الدولة الوطنية وتناقضاتها في مواجهة الأصالة والغرب... إلخ. غير أن نقد الدولة سيأخذ مدىً أوسع بعد الهزيمة. سينْصَبّ أكثرُ ذلك النقدِ على مضمونها السياسيّ التسلطي والقمعيّ، وعلى بيروقراطيتها المفرطة في الانغلاق، وعلى شَعْبَويَّتها السياسية... إلخ. غير أن أعمقَ ذلك النقد ـ في ما أحسب ـ هو ذاك الذي وجَّهَه عبد الله العروي إلى ايديولوجيا الدولة الوطنية(١٥): إلى ذلك النمط من التبرير الايديولوجي لمشروعها الوطني الذي توسَّلت فيه بالمنطق التقليدي، والذي رأى فيه العروي تكريساً للتقليد وتقويضاً للمشروع، وتفريطاً في الإمكانية التي كان يمكن أن يفتحها المنطق الحديث أمام المشروع الوطني.

لم يكن نقداً ناقماً ذلك النقد الذي نعنيه(١٦)، وإنما كان تأمُّلاً عميقاً في مرحلةٍ بأكملها: في مكتسباتها وسلبياتها، في أسباب الخلل فيها التي قادت إلى ما قادت إليه من أزْمات وهزائم. غير أن هذا النقد سرعان ما فتح الباب أمام رؤية أعمق وأبعد للمشكلة التي كشفت عنها الهزيمة، أمام رؤية الأبعاد التاريخية العميقة: الثقافية والاجتماعية، أو قُل المجتمعية. وهكذا من نقد الدولة إلى نقد المجتمع، تطوَّر وعي هذا الجيل وفهمُه لمعضلة التطوّر العربي، ثم لم تلبث أن ساعدتْ وعيَهُ على ذلك التطوُّر تحولاتُ سياسية واجتماعية دراماتيكية أتت تنبِّهُهُ إلى ظواهر اجتماعية كان وعيُه يذهل عنها وعن أدوارها المعيقة للتطور، مثل الطائفية والطبيعة الانقسامية أو الانشطارية لِبُنَى الاجتماع العربي، والتي كانت السوسيولوجيا الانقسامية الغربية (Ségmentariste) قد ألقت عليها سابقاً بعض الضوء.

قبل الهزيمة، هيمنت على التفكير العربي فرضية جرى بها تفسير ظاهرة انحباس التطوُّر الاجتماعي العربيّ، هي فرضية **التبعية**. مجتمعاتنا محكومة بتراكم

---

(١٣) صدرت الطبعة الفرنسية للكتاب في فرنسا في العام ١٩٦٧، غير أن الكتاب كتب في العام ١٩٦٥، انظر: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, fondations (Paris: F. Maspero, 1967).

(١٤) انظر الفصل الأول من الكتاب خاصة.

(١٥) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(١٦) قلنا: الذي نعنيه، أي ما كتبه أمثال عبد الملك والعروي والياس مرقص وياسين الحافظ. أما النقد العُصَابي، وقد انفجر كثيرٌ منه بعد الهزيمة، فكُتِبَ بعقلٍ غير نقدي، وإنما بوازعٍ نفسيّ اضطرابي على ما تشهد عليه نزعةُ جلد الذات الجامحة فيه.

التخلّف، لأن التبعية تشُدُّ البنى الاقتصادية إلى المتروبول الرأسمالي وتمنعها من كسر حلقتها التكرارية. كلُّ شيء سلبيٍّ فينا قابِلٌ لأن يُرَدَّ إلى علاقة التبعية وآثارها في بُنى الاقتصاد والاجتماع والسياسة: الجهل والأمية، واللامساواة بين الجنسينْ، وضَعْف الإنتاج، والهزيمة أمام العدوّ... إلخ. تحوَّل مفهوم التبعية إلى مفتاحٍ سحريّ لفضّ المَجَاهل والمَغَالِق وتقديم العِلم الحقّ بالأشياء. ولا شك في أن هيمنة المفهوم في وعي المثقفين العرب أرَّخ لحقبةٍ اقتصادية فيه: صريحةً كما عند الاقتصاديين، أو مضْمَرَةً كما عند غيرهم، ولحقبةٍ ازدهرت فيها موضوعات الفكر الماركسي في الوعي العربي حتى لدى غير الماركسيين من المثقفين العرب[١٧]. وبمقدار ما كان مفهوم التبعية يحاكم أو يُدِينُ قوَّتيْن مسؤولتيْن عن فعل التبعية وكوارثه: هما الإمبريالية والدولة العربية التابعة، بمقدار ما كان يوفِّر من حكمِهِ ونقدِهِ المجتمع العربي، هذا الذي بَدَا ـ في نطاق معطيات موضوعة التبعية ـ مغلوباً على أمره، لا حول له ولا قوَّة أمام تحالُفِ الاستعمار ووكلائه المحليين عليه.

نبَّهَتِ الهزيمة إلى ما في جوف المجتمع العربيّ نفسِه من أسباب هَوَانِهِ وتخلُّفه وانحباس التطوُّر فيه. نعم إن للاستعمار وللدولة الوطنية الفاشلة والمرتبطة به دوراً لا يُنْكَر في صناعة مأساة المجتمع العربي: تخلّفه وفقره وعجزه وهزيمته. لكن هذا المجتمع شريك معهما، في الوقت ذاته، في إنتاج أوضاعه، بل إن ما يدبّ فيه من عِلَلٍ وأسبابِ خَلَل هو ـ بالذات ـ ما يمكّن للاستعمار والنظام من الحكم على حاضره بالتخلّف وعلى مستقبله بالتبديد. وقد يكون النقد الحادّ والعميق الذي وجَّهَهُ عبد الله العروي، وبعدهُ ياسين الحافظ، إلى المجتمع العربيّ وديناميات الإعاقة والانحباس فيه، أهمّ إضافة فكرية جديدة قدَّمها جيل الثورة في مجال النقد الشامل للتجربة العربية المعاصرة: في زمن الثورة وما قبله. وقد انصرف جهدهما[١٨] إلى نقد حالة **التأخر التاريخي** الذي يعانيه المجتمع العربي ويمنعه من تحقيق التقدم. وهو تأخر لا ينفع معه، في رأي العروي، المزيد من التحديث الاقتصادي والماديّ، لأنه تحديث سطحي لا يمسّ إلا القشور، ناهيك بأنه يؤخذ

(١٧) استدمج كثير من المثقفين القوميين العرب مفاهيم الفكر الماركسي في إنتاجهم الفكري في سنوات الستينيات كما في كتابات يوسف صايغ وسعدون حمّادي (في الاقتصاد) وجورج طرابيشي في مرحلته القومية (في السياسة)... إلخ.

(١٨) العروي بنَفَسٍ نظريّ أكبر كما في كتابه **العرب والفكر التاريخي**.

مفصولاً ـ وبمعزل ـ عن المقدّمات الفكرية والثقافية التي أنتجت الحداثة في الغرب. إنه **تأخُّرٌ ثقافيٌ**(١٩) في المقام الأول.

وبمقدار ما سَمَحَ مفهوم **التأخر التاريخي** بإعادة وعي الأسباب الدافعة نحو استمرار حال الانسداد التاريخي والمجتمعي، وتجاوُزِ الحدود المعرفية الضيقة التي يتيحُها استعمال مفهوم التبعية في التحليل الاجتماعي والسياسي والثقافي(٢٠) للواقع العربي، فَتَحَ باباً واسعاً أمام رؤية ظواهر اجتماعية ـ سياسية «جديدة» ظُنَّ لفترةٍ طويلة أن التاريخ والتطور الاجتماعي والتحديث الاقتصادي طَوَتْها إلى الأبد، ومنها ظاهرة الطائفية التي تفجَّرت على نحوٍ دراماتيكي ودمويّ في حرب لبنان الأهلية (عام ١٩٧٥). لقد خرجت أحشاء التأخر التاريخي من جوفِ مجتمع أخفاها طويلاً، وبَدَلَ أن تتكرّس ديناميات الانقسام والتناقض فيه على نحوٍ حديث تَصْطَف فيه القوى الاجتماعية على أُسُسٍ طبقية، عادت انقساماتُه العمودية التقليدية تُطِلّ ومن ورائها تُطِل العصبيات والمِلَل والنِّحل، وكأن القرون الوسطى تنبعث في تاريخنا من جديد. وبدل الصراع الطبقي، دخلنا عصر الفتن والحروب الأهلية. ولقد كان ياسين الحافظ ـ في ما نزعم ـ واحداً من أهمّ(٢١) من تَصَدَّى لتحليل الظاهرة بعيداً عن المفاهيم الطبقوية التي كانت تجتاح التفكير في ذلك الحين، مؤسِّساً لرؤيةٍ جديدة إلى الاجتماع السياسي العربي أكثر انتباهاً إلى الواقع ودينامياته من الانشغال بمنظومات المفاهيم «المقدّسة» أو المتعالية عن النقد والتمحيص والمراجعة، والتي كثيراً ما انْتُصِرَ لها على حساب الواقع التاريخي ولو بالتكييف والتطويع(٢٢).

---

(١٩) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui, série philosophie (Paris: F. Maspero, 1978).

(٢٠) من النافل القول إن مفهوم التبعية أثبت نجاعته وإجرائيته العلمية في ميدان التحليل الاقتصادي، وهذا أمرٌ لا يكاد يجحد حقيقتَه أحد. ولكن عند هذه الحدود فقط، أمّا اعتماده مفهوماً مركزيّاً في تحليل الأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية لأزمة المجتمع العربي فلا يقود إلا إلى نظرة اقتصادوية (Economiste) اختزالية ومبسَّطة.

(٢١) وضّاح شرارة من هؤلاء.

(٢٢) على الرغم من محاولات المفكر الماركسي اللبناني مهدي عامل (استشهد في العام ١٩٨٧) تكييف بعض المفاهيم المادية التاريخية لقراءة المسألة الطائفية في لبنان، إلا أن قراءته لها ـ وإن كانتِ الأرقى بين قراءات الماركسيين العرب للمسألة ـ لم تَنْجُ من السقوط في الكثير من الإسقاط النظري ومن التنزيل المتعسّف لتلك المفاهيم على واقع لا تطابقُه. انظر: مهدي عامل: **النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان**، ٢ قسم في ١ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، وفي **الدولة الطائفية** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦).

قاد نقدُ الدولة والمجتمع إلى **تجديد سؤال الليبرالية** في الوعي العربي بعد أن طَوَتْهُ حقبةُ الثورة؛ فقد كشف إخفاق الثورة في حلّ معضلات التقدم الاجتماعي والاقتصادي من طريق «التنمية الاشتراكية»، مثلما كشف ثِقْلُ التأخر التاريخي، الذي يُعانيه المجتمع العربي، عن غياب حلقة موضوعية في التطوّر المجتمعي العربي لا يمكن القفز عليها أو الاعتقاد بإمكانية تفادي المرور من محطتها التاريخية، هي **الحلقة الليبرالية**. في وجه ماركسية عربية مبسَّطة ومبتذلة، مسكونة بفكرة حرق المراحل واختزال التطور، ومدفوعة بنزعة إرادوية إلى الحدّ الأقصى، بدتْ تاريخانيةُ عبد الله العروي تصويباً لتلك النظرة الاختزالية، وتشديداً على موضوعية التاريخ، وعلى موضوعية اللحظة الليبرالية في التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي. لم يفعل ذلك من مواقع فكرية ترتدّ إلى الخطاب الليبرالي وتعيد إنتاج يقينياته، وإنما فعله من موقع ما سمّاه **ماركسية موضوعية** مطابقة لحاجات المجتمع العربي[٢٣]. ماركسية لا تتصوَّر إمكان المرور إلى الاشتراكية من دون استيعاب مكتسبات الليبرالية[٢٤] واستدماجها في المشروع التحرّري. ماركسية تدرك أن سؤال المجتمع العربي هو سؤال التأخر التاريخي، السؤال نفسه الذي شغل ماركس الشاب وهو يفكر في أوضاع ألمانيا المتأخرة[٢٥]. وقبل أن تتحوَّل الليبرالية إلى خطاب سياسوي مبتَذل منذ سنوات الثمانينيات من القرن العشرين الماضي حتى الآن، كان العروي ـ وبعده ياسين الحافظ ـ قد فكَّر فيها نظريّاً ودعا إلى إعادة تمثُّل تراثها الفكريّ الحديث منذ عصر الأنوار، مقدّماً مساهمة تأسيسية في ترسيخ وعي تاريخي عربي بالفكر[٢٦] والاجتماع والسياسة، اتَّسع نسبيّاً نطاق التعبير عنه في الميدان الأكاديمي على نحوٍ خاص.

في هذه الأثناء، كانت حركة نقدية موازية تنشأ وتنمو منذ خواتيم الستينيات من القرن العشرين، كان موضوعها العام (هو) **المعرفة**: المعرفة العربية الإسلامية (التراث)، والمعرفة الغربية الحديثة، وخاصة المعرفة الغربية بالإسلام (الاستشراق).

---

(٢٣) Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine.*

(٢٤) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٣٩.

(٢٥) هذه كانت نقطة الخلاف بين ماركسية العروي والماركسية الألتوسيرية المستندة إلى ماركس الناضج: ماركس الرأسمال؛ وهي ـ قطعاً ـ نقطة الخلاف بينه وبين ماركسية الشيوعيين العرب الأرثوذكسية.

(٢٦) حين دخل العروي في مشروع سلسلة المفاهيم (**الايديولوجيا**، **الحرية**، **الدولة**، **التاريخ**، **العقل**)، كان يذهب بعيداً في بناء وعي بتاريخ المفاهيم المفتاحية الأساس في الفكر الحديث، بسبب إدراكه أن الوعي العربي ليس متصلاً بمنظومة مفاهيم هذا الفكر ويجهل ـ أو يكاد يجهل ـ تاريخها الخاص.

ثالثاً: نقد المعرفة: التراث والغرب

أُصيبتِ الحداثةُ الثقافية بنكسةٍ كبيرة ثانية[٢٧] منذ سنوات السبعينيات من القرن العشرين. أتت نكستُها تكشف عن أن الهزيمة لم تكن محدودة النتائج في النطاقات السياسية والعسكرية والاقتصادية فحسب، وإنما كان لها ـ أيضاً ـ مضاعفاتٌ ثقافية أو مضاعفات شديدةُ الأثر السّلبيّ في الحقل الثقافي. في سنوات الخمسينيات والستينيات ملكتْ فكرةُ الحداثة حقلَ المعرفة والثقافة، وكان لها الفُشُوّ في المؤسسات (الجامعات والنشر والصحافة والجمعيات الثقافية. . .)، وفي الحياة الثقافية عموماً. غير أن الهيمنة الثقافية لهذه الفكرة سرعان ما تبدَّدت في الربع الأخير من القرن العشرين وهذا العقد الأول من القرن الحالي، لِتُخْلِيَ المجال أمام مزاحمةِ فكرةٍ أخرى نقيض، هي فكرة الأصالة، سرعان ما انتهت هي الأخرى إلى غلبةٍ كاسحة للفكرة الأصالية: الفكرة التي استعادت خطاباً انكفائياً سدَّدتْ له الإصلاحيةُ الإسلامية نفسُها ـ ناهيك بالليبرالية النهضوية ـ ضربةً كبيرة قبل أن يستعيد عافيته وزخمه في عشرينيات القرن العشرين[٢٨].

وبمقدار ما اقترن صعود خطاب الأصالة بالعودة إلى الموروث وإعادة نشره وتعميمه على أوسع نطاق[٢٩]، وبفتح جبهات حرب ثقافية ضدّ الخصوم استُعْمِلت فيها أدواتُ التحريض والتشهير والإيذاء كافة[٣٠]، اقترنَ ـ في الآن نفسِهِ ـ بالتشنيع على الآخرِ وثقافته والاعتصام بموقع الرفض الكامل لأيّ صورة من صور الانفتاح عليها أو الإفادة من بعض معطياتها. وهو أمرٌ زادَ من محنةِ ثقافةٍ وجدتْ نفسَها فجأة في حالٍ من الضّيق والاختناق شديدةٍ، وفي مناخ من التراجُع الحادّ عن كثيرٍ من القيم التي تشبّعتْ بها في ماضيها القريب وصنَعَتْ لها أسباب تقدُّمها ومواكبتها لتحوُّلاتِ مجتمعها والعالم، وللتراكم المعرفي المتحقِّق على الصعيد الكوني.

---

(٢٧) انظر: بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ٢٤.

(٢٩) أدى بعضُ المال الرسمي العربي المعادي للأفكار التحررية أبْلَغَ الأدوار في التمكين لقوى الإحياء الإسلامي كي تنهض بمهمة نشر أفكار الأصالة في الأجيال الجديدة من طريق الكتب والمجلات والمنابر الإعلامية وأشرطة التسجيل، وصولاً (اليوم) إلى الإعلام الفضائي والأقراص المدمجة والشبكة العنكبوتية. . . الخ!

(٣٠) فَعَلَ الحداثيون الشيءَ نفسه في مواجهة الأصاليين، وأحياناً على نحوٍ سيّىء، حين سخَّرَ بعضُهم قلمه لخدمة السلطة في مواجهتها الأمنية للمعارضات الإسلامية باسم حماية «الحداثة»! من دون أن يسأل نفسَه عمَّ إذا كان استبدادُ النخب السياسية الحاكمة ودكتاتوريتُها يبيحُ له وصفها بـ «الحداثية»؟

غير أن ما نبَّه إليه صعود خطاب الأصالة من جديد، قدرةَ الموروث على أن يتجدَّد في حياتنا الثقافية والفكرية، وعلى أن يطرح أسئلته على الوعي والمجتمع مرةً أخرى. ولذلك أهميةٌ ودلالةٌ لا تَقْبَلَان التجاهل. فأمّا الأهمية، ففي أن عودة الموروث إلى ساحةِ الوعي والمجتمع ـ على النحو الذي عاد به ـ إنما تعني أن أرضيته الثقافية والنفسية كانت ما تزال خصبةً ومهيَّأة لاستقبال أسئلته من جديد، وأن أسئلته تلك لم تكن مُفْتَعَلَة، وإلا ما قُيِّض لها أن تَحْيَا وتمكث في الأرض. وأما الدلالة، فمَكْمَنُهَا أن الفكر العربي المعاصر لم يستطع ـ رغم الجراحات الحداثية المتكررة التي خَضَعَ لها منذ القرن التاسع عشر ـ أن يستأصل الماضي منه، أو أن يقطع مع أسئلته في الوعي والاجتماع، وأن الاعتقاد ـ الذي ساد طويلاً في أوساط المثقفين العرب ـ بأن الحداثة الفكرية العربية أنجزت قطيعة مع التراث محضُ اعتقادٍ زائف ثَبت بطلانُهُ، أو ـ على الأقل ـ ثَبَتَتْ محدوديةُ تفسيره للعلاقة المعقّدة بين الراهن والماضي.

لا يعني تجدُّد سؤال التراث في الفكرِ العربي سوى أن الثورة والحداثة لم **تقدِّما حلاً لمشكلة العلاقة بالماضي** لأنهما لم تُجيبَا عن أسئلةٍ معاصرة كان الجواب عنها بشكلٍ صحيح وتاريخيّ قمينٌ بعدم تجدُّدِ الحاجة إلى الْتِمَاس الجواب عنها من طريق الالتجاء مرةً أخرى إلى المنظومة التراثية. لقد ظلّ الالتجاء إلى هذه المنظومة مستمراً من دون انقطاع في الثقافة والفكر العربيَّين، ولكن من قِبَل مَنْ كانوا يعتقدون بأنه لا جواب ممكناً عن أسئلة حاضرنا إلا ما يقدمه التراثُ لنا وأفكارُ الأقدمين. وهؤلاء هم التراثيون، أي من يقدّمون حلولاً للحاضر من خلال التراث. وليس عن هؤلاء يجري الحديث هنا، وإنما عن نخبة فكرية حداثية اصطدمت فجأةً بسؤال التراث ـ الذي فرض نفسَه موضوعيّاً على تفكيرها ـ ولم يكن بدٌّ من مواجهته.

ولقد اندفع قسمٌ من هذه النخبة إلى الاهتمام بمسألة الموروثِ الثقافيِّ والدينيِّ والاشتغالِ عليه بدأبٍ علميّ بعد طولِ تجاهُلٍ[٣١] أو تردّد[٣٢]، بدءاً من

(٣١) كان زكي نجيب محمود أحد أبرز أولئك الذين تجاهلوه طويلاً قبل الانتباه إليه في نهايات الستينيات، كما اعترف هو نفسه في مناسبات عديدة.

(٣٢) قد يكون التردُّد بسبب تنازُع الخيارات الفكرية والمنهجية، لا بسبب الجهل بالتراث. وهذا مثلاً ما ينطبق على محمد عابد الجابري الذي كان موزعاً بين الدراسات التراثية والدراسات الإيبيستيمولوجية والدراسات التربوية قبل أن يحسم أمره، فيتفرغ تفرُّغاً كاملاً للأولى.

نهايات عقد الستينيات وبدايات عقد السبعينيات من القرن الماضي[٣٣]. وهو اهتمام رَامَ اكتسابَ معرفةٍ عميقة بمعطيات ذلك الموروث من طريق العودة إلى مصادره الأساس[٣٤]، مثلما رَامَ إعادةَ قراءته بعقل نقديّ في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة، ومن طريق التوسُّل بأدواتها المنهجية الجديدة. وفي كل ذلك الجهد العلمي الذي بُذِل منذ ذلك الحين، وعلى امتداد أربعين عاماً تفصلنا عن بداياته، ظلَّ الهدف الفكريُّ واحداً، وإن تنوَّعتْ وسائلُ تحصيله إشكالياً ومنهجياً، هو: **نقد التراث** بما هو سلطة مرجعية في الفكر والمجتمع، **ونقد العقل** الذي أنتج تلك السلطة في الماضي ويعيد إنتاجها في الحاضر. وغنيٌّ عن البيان أن هذا النقد كان ـ وما برح حتى اليوم ـ فعلاً إيجابياً، وليس سلوكاً عدمياً. فهو لم يجحد ما للتراث من سلطان في الثقافة والاجتماع لِيَطَّرِحَهُ معتبراً إياهُ من الماضي، وإنما سَلَّم بمفعول سلطانه ذاك وانصرف إلى فهمه أولاً، ثم إلى نقد استمراريته اليوم.

ينتمي نقد التراث ونقد العقل (العربي، الإسلامي) إلى **نقد الذات**، هذه التي كانت لا تني تكشف عيوبَها وأسبابَ القصور فيها. لكن هذه الذات (التراثية) ليست وحدها ما استوقف جيل الحداثة الجديد وأغراهُ بالنقد، فقد كان للفكر العربي الحديث والمعاصر حصةٌ من النقد في كتابات هؤلاء المثقفين. وكم كان دالاً ذلك الاهتمام الكبير، منذ سنوات الستينيات من القرن العشرين، بالفكر العربي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إذ حصلتْ عودةٌ كثيفة إلى نصوصه ومصادره الأساس، وقُرِئت من جديد بوعي مهجوس بالسؤال عن الأسباب التي قادت إلى إخفاق مشروع النهضة وفكرة النهضة. وقد أثمرت تلك العودة وما رافقها من قراءةٍ جديدة نصوصاً ذاتَ قيمة علمية عالية[٣٥]

---

(٣٣) لا بدّ من الاعتراف بأسبقية من بكروا بهذا الاهتمام قبل هذا التاريخ من مفكري الحداثة العرب: شيخهم الجليل د. عبد الرحمن بدوي ود. محمد أركون الذي بدأ ينشر دراساته في تحليل الموروث الثقافي والديني منذ النصف الأول من الستينيات.

(٣٤) ليس من شك في أن لدراسات كبار المستشرقين أثراً كبيراً في توجيه اهتمام بعض رموز هذه النخبة نحو مصادرَ وحقب بعينها من التاريخ الديني والثقافي الإسلامي، ناهيك بأثرها المنهجي الكبير على طريقة قراءتهم للنصوص والاشتغال عليها. من يقرأ كتابات عبد الرحمن بدوي وأنور عبد الملك ومحمد أركون وعبد الله العروي . . . يلحظ ذلك.

(٣٥) نكتفي، من باب التمثيل فقط، بذكر خمسةٍ منها هي: أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨١)؛ فهمي جدعان، **أسس** =

أعادت بناء تاريخ الفكر العربي المعاصر في الوعي العربي على نحوٍ أكثر تركيباً، وطرحتْ أسئلةً إشكالية ما تزال حتى اليوم موضع تفكير.

شَهِدنا، قبل الستينيات، ميلاد نصوص فكرية قدَّمتِ الإنتاجَ الفكريّ العربي في القرن التاسع عشر تقديماً أكاديميّاً رفيعاً، ومنها كتاب أحمد أمين: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**[٣٦]، وكتاب ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**[٣٧]. لكن هذيْن النَّصَينْ ينتميان ـ مثل كثير غيرهما ـ إلى تاريخ الفكر[٣٨]. أما ما صدر بين منتصف الستينيات ومنتصف الثمانينيات، فمختلف في الطبيعة، إذ يتعلق الأمر فيه بنصوص تضع ذلك الفكر موضع تأمُّلٍ نقديّ باحثة فيه عن الأسباب التي قادت أفكار النهضويين إلى طريق مسدود، وعلى نحوٍ خاصّ ما كان منها متصلاً بالجوانب المعرفية أو الفكرية في ذلك الفكر. وكما كانت جرعةُ النقد في تلك الكتابات عاليةً، سواء اتخذ شَكْلَ نقْدٍ ثقافيّ مقارِن كما عند العروي، أو نقد إيبيستيمولوجي كما عند الجابري، أو نقدٍ فلسفيّ ـ تاريخي كما عند أومليل، كذلك كان المنزع التركيبيّ فيه واضحاً وقوياً. واليوم بعد نيّف وأربعين عاماً على صدور **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، ما زال تصنيف كيفيات الايديولوجيا العربية الثلاث (خطاب الشيخ، وخطاب الليبرالي، وخطاب التقنوي) ذا قيمة منهجية في النظر إلى التراث الفكري المعاصر نظرة أفقية تبحث عن مشتَرَكاته الايديولوجية. والشيء نفسُه يقال عن تصنيف الجابري وما يسمح به من بحث في المشتَركات المعرفية، ويُقال عن الأشْكَلَة الموضوعاتية (Thématique) التي أخذ بها أومليل (= موضوعة الدولة الوطنية) في قراءته.

بموازاة نقد الذات (نقد المعرفة العربية في وجهيْها التراثي والمعاصر)، كان نقدٌ آخر يُطِل على الثقافة العربية وينمو في أحشائها معبِّراً عن نفسه بقوةٍ وحزم هو **نقد الآخر**: نقد معرفته التي ينهل منها الحداثيون أنفسُهم ويتخذونها إطارهم

= **التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)؛ محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)؛ علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، و Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine.*

(٣٦) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨).

(٣٧) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٣٨) ينطبق هذا التصنيف أيضاً على كتاب فهمي جدعان المشار إليه في الهامش (٣٥).

المرجعي في التفكير والتأليف. ولقد أطلّ النقدُ هذا على أكثر من موضوع وبأكثر من صيغة: نقد الليبرالية، نقد العقل الغربي، نقد المعرفة الغربية بالإسلام (الاستشراق).

❊ ❊ ❊

لم يكن نقد الليبرالية جديداً في الفكر العربي، فقد تناوَلَهَا مَن تناولها بذلك النقد منذ فترة مبكّرة، ولكن في تعبيرها السياسي والايديولوجي والاقتصادي، وليس في منطلقاتها الفكرية ومعطياتها الفلسفية: ثم إن مَنْ تناولوها بالنقد فعلوا ذلك من مواقع ايديولوجية نقيض (غالباً ماركسية أو إسلامية) وليس انطلاقاً منها أو قريباً منها. وما يقال في شأن نقد الليبرالية يقال في شأن نقد العقل الغربي (أو الفكر الغربي كما سُمّي في حينه). كان نقداً ايديولوجياً في الغالب ولم يهتم بالمعرفيّ في هذا الفكر. أما موجة النقد الثانية التي نقصد، الموجة التي أطلقها هذا الجيل الجديد الذي نتحدث عنه: جيل الثورة والهزيمة، فأمرُها مختلف من أكثر من وجه:

فهي، من وجهٍ **أوّل**، موجةُ نقدٍ فكري، فلسفي، عميق لمنظومات الفكر الغربي: والليبراليةُ ـ كما الماركسية ـ منها، قامَ به مفكّرون عارِفون بهذا الفكر، مطّلعون على مصادره في مظانها لا من خلال مختصرات وشروح أو كتابات نقدية عنها[٣٩]. وهو نقدٌ ما تجاهَلَ السياسيَّ في الليبرالية، وإنما ربَطَهُ بمقدماته الفكرية، محاولاً ـ في الوقتِ عينِه ـ تبديد الالتباس الحاصل في وعي رافضيها بين منظوماتها الفكرية وتعبيرها السياسيّ الوحشي (= الاستعمار)[٤٠].

وهي، من وجْهٍ **ثانٍ**، موجةُ نقدٍ معرفيّ قام به مثقفون لم تَعُدْ أفكارهم على مسافة كبيرة من الليبرالية بعد أن تبيَّنَ لهم أنها محطة في تاريخ الفكر والمجتمع لا يمكن تجاوُزُها. وهو ما كان له كبيرُ أثرٍ في تحرير خطابهم حولها من الأحكام الايديولوجية، سواء أكانت تبشيرية كما لدى الليبراليين العرب، أو قدحية رافضة كما لدى خصومها الماركسيين والإسلاميين.

---

(٣٩) لم تكن فلسفة الأنوار ـ مثلاً ـ ولا ناقدها هيغل، معروفة لدى من هاجموا الليبرالية من الماركسيين العرب. لم تكن معرفتهم بها تتجاوز نقد ماركس لها في كتابيْه: **نقد فلسفة الحق** (عند هيغل)، **والايديولوجيا الألمانية**.

(٤٠) انظر: العروي، **العرب والفكر التاريخي**.

إذا شئنا اختصار ذلك النقد، أمكن ردُّهُ إلى **ثلاثة** تعبيرات أو ثلاث كيفيات في النقد، وإلى **ثلاث** لحظات[٤١] نقدية كان موضوعها الإجمالي هو الفكر الغربيّ:

انصرف النقد، في لحظته **الأولى**، إلى الليبرالية في الفكر الغربي من منظورٍ تاريخيّ جدليّ، أي من منظورٍ سَلَّمَ بتاريخية الليبرالية وموضوعية الحاجة إليها في التاريخ العربي المعاصر، ولكن ـ أيضاً ـ بوعي جدليّ تجاوُزي: يستوعب ويتجاوز. مثَّل عبد الله العروي ذلك النقد. اعتَمَدَ ماركس الشاب مرجعاً لوعي هذه العلاقة المعقَّدة بالفكر الليبرالي: الحاجة إليه والحاجة إلى تجاوُزِه ونقده في آن، وأدرك أن أوضاع ألمانيا المتأخرة هي، بالذات، ما صَنَعَ في وعي ماركس تلك الجدلية. لا يحتاج الفكر العربي سوى إلى هذا الوعي الذي أطلق عليه العروي اسم **الماركسية التاريخانية**[٤٢]. الواقع ما يفرضه. ولذلك أتت عبارة العروي الشهيرة، عن الحاجة إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية قبل ومن دون المرور من مرحلة ليبرالية، صدًى لوعي ماركس الذي يريد مكتسبات الثورة الفرنسية في ألمانيا ولكن عينه على الثورة الاشتراكية فيها. تطوّر نقد العروي لليبرالية أكثر في ما بعد: لفكرة الفرد والحرية المصطدمة بفكرة الدولة. دافع عن الحرية، ولكن في نطاق الدولة. استعان بهيغل لنقد فلسفة الأنوار[٤٣] وفلسفة الحق الطبيعي، وقدَّم أعمق قراءة لليبرالية[٤٤] في الفكر العربي حتى الآن.

وتركَّز النقد، في لحظةٍ ثانية، على **العقل** الغربي: على مضمونه الفلسفي وآليات التفكير فيه وموجِّهاته أو خلفياته اللاشعورية، فكان **نقداً للحداثة** من داخل الحداثةِ نفسها، أو قل ـ للدقة ـ من داخلِ لحظةٍ نقدية في تاريخ الحداثة هي **ما بعد الحداثة**. بدأ هذا النقد يُطِلُّ منذ نهايات الستينيات من خلال كتابات عبد الكبير الخطيبي[٤٥] الذي أدخل تفكيكية جاك دريدا في نقد الخطاب، وفي نقد مطلقات التراث والغرب، وفي تحليل الثقافة الشعبية. وازدهر في أعقاب ذلك وَلَعٌ بمناهج الأنثروبولوجيا الثقافية في دراسة الفولكلور، وبالتحليل النفسي في

(٤١) لا تحيل عبارة اللحظة (Instance) إلى معنى التعاقب، إذ معناها أقرب إلى المستوى منه إلى المعنى الزماني.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه.

(٤٣) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١).

(٤٤) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣).

(٤٥) لا يُخرجها من نطاق الفكر العربي أنها مكتوبة باللغة الفرنسية.

دراسة المجتمع العربي[٤٦]، ليبلغ نقد الحداثة ذروته في كتابات مطاع صفدي[٤٧] النقدية للحداثة وللعقلانية الغربية والنزعة المركزية الأوروبية.

أمّا في اللحظة **الثالثة**، فانصرف النقد إلى تناول المعرفة الغربية بالإسلام (= الاستشراق). وهو تزامَن مع تزايُد اهتمام النخبة العربية بتحليل ونقد المعرفة التراثية، ومع اصطدام ذلك الاهتمام بالكثير مما كتبه الغربيون حول الإسلام: ديناً وثقافةً وحضارة. ومع أن الاهتمام بما كتبه المستشرقون لم يكن جديداً في الفكر العربي، وهو يعود إلى لحظة محمد عبده، ويمتد على مدى ستين عاماً من القرن العشرين[٤٨]، إلا أن ما بدأ يُنْشَر حول الاستشراق بدءاً من عقد الستينيات، يختلف في الطبيعة عما كُتِبَ قبْلاً، إذ نقلتنا كتابات أنور عبد الملك[٤٩]، وعبد الله العروي[٥٠]، ومحمد أركون[٥١]، وهشام جعيط[٥٢]، وإدوارد سعيد[٥٣]، إلى لحظةٍ نقدية من التفكير في المعرفة الغربية بالإسلام؛ لحظة وُضِعَ فيها العقل الاستشراقي الغربي وفرضياته ومناهجه وخلفياته الايديولوجية، موضعَ تحليل وتشريح من قِبَلِ نخبة لم تتنكر البتة للأدوار الفكرية الكبرى التي نهض بها الاستشراق منذ القرن التاسع عشر، ولكن ـ أيضاً ـ التي وجدت في تراثه ما يدعو إلى ذلك النقد.

* * *

حاولنا في الفقرات السابقة أن نلقي ضوءاً على خطاب الحداثة في الفكر

---

(٤٦) انظر مثلاً: علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٤٧) انظر خاصة: مطاع صفدي: **نقد الشرّ المحض**، ٢ ج (بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠١)، **واستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية** (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦).

(٤٨) ربّما كان طه حسين وبعده عبد الرحمن بدوي ـ والأخير خاصة ـ من أهمّ من اعتنوا بما قدّمه المستشرقون وعرّفوا به على نطاق واسع. ولعلّ بدوي أبرز من تفرّد بترجمة أعمالهم إلى اللغة العربية.

(٤٩) انظر: Anouar Abdel Malek, «La Dialéctique sociale,» *Diogene*, no. 44 (1963).

وترجمت هذه الدراسة الرائدة ونشرت تحت عنوان: «الاستشراق في أزمة،» ترجمة حسن قبيسي، **الفكر العربي**، السنة ٥، العدد ٣١ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٨٣)، ص ٧٠ ـ ١٠٥.

(٥٠) انظر دراسته العميقة لأعمال فون غرونباوم في كتابه: Laroui, *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?*.

(٥١) في معظم كتب أركون وقْفات نقدية أمام أفكار المستشرقين.

(٥٢) Hicham Djait, *L'Europe et l'Islam*, collection esprit (Paris: Seuil, 1978).

(٥٣) Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003).

العربي المعاصر في طوْرٍ جديدٍ منه في سنوات الستينيات (نصفها الثاني خاصة) وما تلاها، والأثر الكبير الذي أحدثتْهُ هزيمة مشروع الثورة ـ الذي عاشته النخبة العربية كواقع قبل أن يتحوَّل لديها إلى طوبى ـ في فكرها وفي نوع أسئلتها وإشكالياتها الّتي بدأت تطرحها وتخوض فيها منذ أربعين عاماً. ومع أن خطاب الحداثة شهد في هذا الطور من تطوّره نكسةً أتى يمثلها ضمورُ تأثيره وصعود نقيضه الثقافي (= خطاب الأصالة) بدءاً من عقد السبعينيات، إلا أنه بالمقاييس المعرفية أعمق من سابقه النهضوي الحداثي[٥٤] وأكثر تركيبيةً منه. لقد استوعبت لحظات الفكر مجتمعةً، وشكّلت فيه روافد ومستويات متنوّعة. كان فيه شيءٌ من الليبراليّة ومن الماركسية ومن العقلانية الإسلامية؛ من التشبُّع بقيم الفكر الحديث، ومن نزعةٍ نقديةٍ حادة تجاهها، فضلاً عن غنًى في مناهج التفكير والكتابة أتاحها له عصرُه: عصر الثورة المعرفية وازدهار الفلسفة والعلوم الإنسانية، وخاصة بين الخمسينيات والسبعينيات. ثم إنه كان أقل إصابةً بالنزعة التبشيرية من خطاب الحداثة السابق، وأحفظَ للمسافة بينه وبين مقروئِه أيّاً كان مستوى الأثر الإيجابي لذلك المقروء فيه. وبكلمة، كان خطابَ حداثةٍ حقيقياً.

(٥٤) الذي تناولناه في: بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين.**

القسم الثاني

الدولة الوطنية والحداثة السياسية: التراكم والإخفاق

الفصل الثالث

منطق الدولة الوطنية

لعلَّ د. أنور عبد الملك أوَّل من دشَّن ـ من جيل الثورة ـ التفكير مجدَّداً (أو إعادة التفكير) في مسألة الدولة الوطنية من ضمن تفكيرٍ أشمل في مسألة النهضة، أو قلّ التفكير فيهما معاً مقترنتينْ. من النافل القول إنه كان في **المكان المناسب** الذي يسمح له بإثارة المسألتينْ من جديد: مصر، وفي **الزمن المناسب** الذي يَحمِل على تلك الإثارة: زمن الثورة. كان عليه أن يجيب في الآن نفسه عن السؤاليْن المتلازمينْ: هل أنجزتِ الثورةُ مشروع النهضة المتعثِّر في محاولاتِ تحقيقٍ، أو المتحقِّق جزئياً في امتدادِ تعثُّرٍ مستمر؟ وهل الدولةُ الوطنيةُ في لحظتها الناصرية تستكمل مشروع الدولة الوطنيةِ المبتدئ منذ محمد عليّ أم تقطع معه؟ وما أغنانا عن القول إنه كان **الرجل المناسب** لطَرْقِ المسألةِ ثانيةً والتصدّي لبحثها. فهو إلى التزامه بفكرة النهضة يتموقع داخل لحظةٍ منها متقدمة في الخيارات الفكرية والسياسية، هي لحظة الثورة. وهو إلى التزامه بالثورة، كان يقف ـ فكريّاً وسياسيّاً ـ على يسارها. وهو، فوق هذا وذاك، مفكِّرٌ على قدْرٍ من النزاهةِ استثنائيٍّ حَمَلَهُ في الماضي (سنوات الخمسينيات والستينيات) على أن يرتفع فوق جراحاته الشخصية، فيقرأ تاريخ الثورة قراءةً موضوعية، وحَمَلَه بعد انصرام حقبتها (منذ أوائل السبعينيات) على إنصاف إنجازاتها أشدَّ ما يكون الإنصافُ تجرُّداً وموضوعيةً حين تنكَّرَ لها مَن تنكَّر. ناهيك بأنه ما توقَّف، منذ ذلك الحين، عن الإيمان بخيار النهضة، مع تشديدٍ منه أكثر على دور الموارد الحضارية في البناء النهضوي في فترةٍ شدَّ فيها الاشتراكيون العرب من جِيله، ومن الجيل اليساري اللاحق، رِحَالَهم صوب الغرب، وتَوَافَدَتْ قوافِلُ حجيجِهم ضيوفاً على الليبرالية، ولكن في أسوإ لحظاتها الفكرية وطبْعاتها السياسية.

ينطلق تحليلُ أنور عبد الملك للمسألة، في معظم ما كتب، وخاصة بين نهايات الخمسينيات وبدايات السبعينيات، من حالة مصر. لكن استنتاجاته قابلةٌ للانطباق على مجمل الوطن العربي، ليس فقط لأنه يجد طريقةً في كتاباته للربط بين وضْع مصر وأوضاع غيرها من البلدان العربية فحسب، وإنما لتشابُه الحالة المدروسة مع حالة البلاد العربية عامَّةً، ولوجود السؤال النهضويّ نفسِه ـ وفي جملته سؤال الدولة الوطنية ـ في جوف الفكر العربي. ولم يكن صدفةً أن الأسئلةَ عينَها تردّدت، وإن بصيغ أخرى، في نصوصٍ مفكّرين عرب آخرين من الجِيل الفكريّ نفسِه، مثل عبد الله العروي وياسينَ الحافظ، أو ممَّن كتبوا فيها في ما بعد، مثل ناصيف نصّار وعلي أومليل.

أولاً: التاريخ الثقافي والدولة الوطنية

اهتمّ مثقفون عرب، من الجِيل الفكريّ السابق لجيل أنور عبد الملك، بإلقاء ضوءٍ على مساهمة مفكّري القرن التاسع عشر العرب في النهضة الثقافية، ووضعوا كتباً عَرَضُوا فيها لوجوهِ تلك المساهمة ومجالاتها. وإذا ما تركنا جانباً بعض الكتب التي تناولت بالعرض شخصيةً واحدةً بعينها، كالكتاب الذي وضعه محمد رشيد رضا تعريفاً بأستاذه محمد عبده[1]، فإن لدينا ـ على الأقل ـ ثلاثة من أهمّ مصادر التاريخ الثقافي للنهضة كتبت بين بداية القرن العشرين وأواسطه، كان لها كبيرُ أثر في التنبيه إلى قيمة تلك المساهمة الفكرية النهضوية، بل كان لها ـ أحياناً ـ كبير أثرٍ في ترسيخ صورٍ ذهنية عن مفكّري القرن التاسع عشر أو في تكريس نوعٍ من القراءةِ والتصنيف لتياراتهم الفكرية. وقد ألَّفها مفكّرون وباحثون كانوا ما يزالون مشدودين كثيراً إلى أفكار النهضويين على اختلافٍ بينهم في المراجع، وما نزال ندين بالكثير لتأريخهم الثقافي ذاك، وهم: جرجي زيدان[2] وأحمد أمين[3] وألبرت حوراني[4].

تنتمي نصوص هؤلاء إلى ما أسميناهُ التاريخ الثقافي. فهي ـ فعلاً ـ تؤرِّخ

(١) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار المنار، ١٩٣١).

(٢) جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**.

(٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨).

(٤) Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London; New York: Oxford University Press, 1962).

للفكر العربي الحديث (في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين)، ويؤسِّسُها شاغِلٌ فكريٌّ رئيسٌ هو التعريف بتيارات ذلك الفكر ومساهمات رموزه، والدفاع ـ من طريق ذلك التأريخ ـ عن فكرةٍ ثقافية ينخرط مؤرِّخ تلك التيارات في التعبير عنها بشكل أو آخر، ويجدُ لها أصولاً وآباء وأجداداً في الحقبة الزمنية السابقة لعهده. ومن الواضح لدى مَن يقرأ تلك الكتب الثلاثة أنها تتمايز في النظر إلى حقبة النهضة بمقدار ما تتمايز، أيضاً، في تسميتها وفي تعيين ممثليها الفكريِّين؛ ففيما ينصرف جرجي زيدان و ـ خاصة ـ ألبرت حوراني إلى تظهير مساهمةِ مَنْ بات يُطْلق عليهم في التاريخ الثقافي اسم الليبراليين أو ممثلي التيار الليبرالي، وإلى تسمية فكرهم باسم فكر النهضة، ينصرف أحمد أمين إلى تظهير مساهمة مفكري الإصلاح الإسلاميين، مشدّداً على تسميته فكراً إصلاحياً. وهكذا أتى التاريخُ الثقافيُّ ذاك يترجمُ مناخ استقطاب فكرياً أكثر ممّا يعبّر عن رهانات سياسية أو عن رهانات موصولة بهواجس سياسية.

يختلف الأمر في حالة قراءة أنور عبد الملك لخطاب النهضة. لا مِرْية في أن لهذه القراءة وجْهاً معرفياً يمكن تبيُّنُه من مَيْلها إلى إعادة قراءة التاريخ الحديث للفكر العربي والبحث فيه عن الديناميات الدافعة إلى التقدم أو إلى الارتكاس، أو من ميْلها إلى البحث عن جذورٍ محلية (مصرية، عربية) للفكرة الاشتراكية التي التزمها عبد الملك حين كان يفكّر في المسألة النهضوية في سنوات الخمسينيات والستينيات. بيد أن هذا الوجه المعرفي ما كان مفصولاً عنده عن مشروعيْن سياسييْن عاشهما منفصليْن متصادميْن، في مرحلةٍ أولى من وعيه، ومتجاوريْن متماهييْن في مرحلة ثانية من ذلك الوعي: المشروع السياسي الاشتراكي (= الشيوعي) الذي كان عبد الملك أحد أهمّ أقلامه، إن لم نَقُل أهمّها معرفياً في ذلك الحين[٥]، والمشروع الوطني الناصري الذي فرض عليه أسئلتَهُ وولّدَ في وعيه من جديدٍ سؤال النهضة وسؤال الدولة الوطنية.

لم يكن أنور عبد الملك، شأن مثقفي اليسار في مصر خلال سنوات الخمسينيات، ينظر نظرة ارتياح إلى ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢. كانت في حسبانه انقلاباً عسكرياً قاد إلى قيام نظام قَطَعَ الطريق على ثورةٍ اجتماعية بدأت مقدماتها، في نظره، في العام ١٩٤٦، وتهيّأت شروطها الموضوعية منذ حريق

(٥) لا يمكن لمثل هذا الحكم أن يتجاهل ـ طبعاً ـ أعمال سمير أمين في مجال نظرية التنمية ونقد التبعية والتي كانت تأسيسية ورائدة في الستينيات.

القاهرة في مطلع العام ١٩٥٢: شهوراً قليلة قبل حركة «تنظيم الضباط الأحرار». زاد من معدّل الاعتراض على نظام عبد الناصر عنده صدامُهُ مع الشيوعيين واليسار في العام ١٩٥٨، ثم تراجُعُه عن سياسة «الحياد الإيجابي» والانكفاء إلى عدم الانحياز، وتردّدُه في العلاقة بالاتحاد السوفياتي والدول «الاشتراكية». كانت نظرتُه النقدية إلى النظام الناصري، وخاصة في كتابه **المجتمع المصري والجيش**(٦)، تقترن بالشعور بأن مأزقاً جديداً يَلِجُهُ مشروع الدولة الوطنية في مصر بعد أن آلتْ مقاليد السلطة إلى نخبةٍ عسكرية انقضَّت على المكتسبات الليبرالية التي عاد أنور عبد الملك في كتابه هذا، كما في **نهضة مصر**(٧)، فسلَّط عليها ضوءَ التعريف والتظهير.

لكن الرجل لم يكن، في مطالعاته النقدية تلك، يُصَفّي حساباً مع نظام وطبقة سياسية أصاب اليسار المصريَّ منهما عقاباً ما توقَّعَه: وكان عبد الملك في جملة المصابين، وإنما تَجاوَر مع النقد قدرٌ غيرُ يسيرٍ من الإنصاف الموضوعي للنظام الناصري في ما أقدم عليه من مبادرات خلاقة في مضمار التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتوزيع الثروة. والكتابان يزخران بشواهد كثيرة على عظيم ما أحرزتْهُ مصر في عهدها الناصري من مكتسبات تاريخية لا تقْبَل النكرانَ. لذلك في الوُسْع النظر إلى نقد عبد الملك، في ذلك الحين، بوصفه **نقداً من الداخل**، من داخل تجربة الثورة، لا من خارجها. وهو نقدٌ طالبَ الثورة بأكثر مّما قدَّمت، ولم يعتَرِض على ما قدَّمَتْهُ. وليس من شكٍّ في أنها مطالَبَة مفهومة تماماً في سياقها التاريخي والفكريّ والنفسي. فالرجل كان ما يزال مشدوداً ـ حينها ـ إلى رؤيةٍ ماركسية للتقدُّم، وكان يبغي أن يرتفع المشروع الناصري إلى مستوى التفاعل مع بعض معطيات تلك الرؤية فيقدّم أكثر، خصوصاً بعد أنِ اندمج الشيوعيون في إطار «الاتحاد الاشتراكي» وتحوَّلتِ الاشتراكية إلى مفردةٍ سياسيةٍ رئيسٍ في الخطاب الناصري.

مَن يُعيد اليوم قراءة الفقرات التي كرَّسها أنور عبد الملك ـ في الكتابين

---

(٦) أنور عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤). وهو الترجمة العربية للنصّ الفرنسي الذي صدر في العام ١٩٦٨ (وكُتب في العام ١٩٦٢ كما يَرِدُ في مقدمة الكتاب)، انظر: Anouar Abdel Malek, *Egypte, société militaire* (Paris: Seuil, 1962).

(٧) أنور عبد الملك، **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣). وهو الترجمة العربية للنصّ الأصلي الفرنسي: Anouar Abdel Malek, *Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne* (Paris: Anthropos, 1969).

المومأ إليهما ـ لتحليل «**الميثاق**» الذي أعلنه عبد الناصر في العام ١٩٦٤، يَلْحَظ المكانةَ التي أفردها لهذه الوثيقة السياسية في التجربة الناصرية، والتي تَبَدَّت له فيها عنوانَ انعطافٍ كبير في تلك التجربة نحو المزيد من تجذير الخيارات وتصويب الرؤية. وبين إعلان الوثيقة وحرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، كان عبد الملك يقطع رحلته نحو إعادة بناء صورة جديدة لعبد الناصر ونظامه وحقبته في وعيه على نحوٍ خَفَّ فيه النقد وارتفع منسوب التقدير والإنصاف. نعم، كانت هزيمة ١٩٦٧ قد خدشتِ الكثير من قَسَمَات هذه الصورة، لكنها ما مَنَعَتْهُ من أن يضع في ميزان التقييم الموضوعي قرار تنحّي عبد الناصر عن السلطة وإعلانه الشجاع عن تحمُّل مسؤولية النكسة، وخروج الشعب في تظاهرات القاهرة وبيروت وسواهما من العواصم رفضاً للهزيمة ولتنحّي عبد الناصر، وإطلاق حرب الاستنزاف، وإعادة بناء الجيش الذي خاض حرب تشرين الأول/أكتوبر، وعَبَر إلى الضفة الأخرى من السويس عابراً معها الشعور بالهزيمة. أما ما سيكتُبُه عبد الملك بعد رحيل عبد الناصر وبعد نصْر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، فسيختلف كثيراً عمّا كتبه قبل أو ـ على الأصحّ ـ سيذهب بعيداً في إعادة وعي مركزية المشروع الوطني الناصري في تاريخ مصر والوطن العربي.

كَوَلع هيغل بدولة بروسيا، كان ولع عبد الملك بدولة عبد الناصر في مرحلةٍ ثانيةٍ من وعيها. وكما لم تكن دولة فريدريك غليوم ديمقراطية، لم تكن دولة عبد الناصر كذلك. لكنهما معاً رَمَزَتا في وعي هذين المفكّريْن إلى الدولة الوطنية التي لم تكتمل عند هيغل إلا بقيام الوحدة الألمانية في العام ١٨٧٠ (حيث رحل هيغل عن الدنيا قبل هذا التاريخ بثلث قرن)، ولا تكتمل عند عبد الملك إلا بتحقيق وحدةٍ عربية لم تتحقق بعد. هكذا كان السؤال النهضوي في وعي أنور عبد الملك، وفي مسألة الدولة الوطنية، يأخذ معنىً مختلفاً: لا بديل من الدولة الوطنية الحديثة كي تحفظ مصر وجودها. ولكن هذه الدولة لن تعيش في حدودها المغلقة، لأن حدودها الفعلية هي حدود الوطن العربي. الدولة الناصرية هي نفسُها دولة محمد علي وإبراهيم باشا في طموحها النهضوي. لم يخطئ محمد علي وإبراهيم حين التفتا إلى محيطهما العربي، ولم يُخطئ عبد الناصر حين فَعَل الشيءَ نفسَه بعد قرنٍ ويزيد. أما محنة الدولة في الحاليْن، فمع العدوّ الخارجي.

* * *

اكتشف النهضويون الأوائل حالة التأخر العربي مقترنةً بحالة التقدم الأوروبي. الثانية نبّهت إلى الأولى وسلّطت ضوءاً عليها. لذلك اقترن في الوعي العربي التفكير في أسباب التأخر مع التفكير في سُبُل الانتهاض[٨] اقتراناً تلازمياً يدعو إلى التأمل. لِنَقُل إن السؤال عن الأسباب التي قادت إلى التأخر يكاد يكون مشتركاً لدى جميع المجتمعات التي مرَّت بظروف مشابهة لظروف المجتمع العربي، ولدى نخبها الفكرية على وجه التحديد. وهو مشتَرَك لأنه «بديهي» أو ـ للدقة ـ واقعيّ وموضوعيّ؛ فالتأخُّر معطىً محسوس ومُدْرَكٌ معاينَةً قبل التصوُّر، ولا يمكن إلا التفكير في العوامل التي أنتجته. لكن الذي ليس مشتَركاً بين المجتمع العربي وغيره من المجتمعات، بين مفردات مثقفيه ونخبه ومفردات مثقفي ونخب تلك المجتمعات، هي فكرة **النهضة**. لماذا تحضُر هذه الفكرة في خطاب العرب، بينما تغيب في خطابات أمم وشعوب أخرى؟

سؤالٌ دقيقٌ يقظ ومبنيٌّ على ملاحظةِ الفوارق، لم يتوقف أنور عبد الملك عن إثارته في معرض مقارنات أجراها بين التجربة النهضوية العربية وسواها من التجارب النظير في العالم. إن النهضة تسمية «بالغة الخصوصية»، كما لاحظ بحق، ذلك أن «أحداً لا يتحدث عن نهضة كولومبيا والأرجنتين» مثلاً، إذْ «للحديث عن نهضة لا بدّ من أن يكون ثمة انتماء إلى تراثِ ثقافةٍ عريقة وُجدت من قبلُ في ظل حضارة هائلة». العرب ليسوا، إذن، من «الأمم الجديدة» كالأمة الأمريكية وأمم أمريكا اللاتينية ممّن لا ذاكرة حضارية لها. ولذلك «لا بدّ من تجاوز الانحطاط بعملية نهضة، أي بولادةٍ جديدة»[٩]. وكم كان دالاً أن عبارة النهضة التي استعملها مفكرو القرن التاسع عشر النهضويون أرادوها مقابلاً لمصطلح «Renaissance» الفرنسي الذي يعني ولادة جديدة[١٠].

يمكن لهذه الملاحظة الثقافية أن تؤسِّس لمجالٍ دراسيّ يقع فيه تناوُل مفاهيم الفكر العربي الحديث والمعاصر من زاوية دلالاتها السوسيو ـ تاريخية

(٨) «كان السؤال. . . المشترك في مطلع عصر نهضتنا هو في الحق تجاوز مزدوج: لِمَ الانحدار؟ وكيف النهضة؟». انظر: عبد الملك، **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**، ص ١٢.

(٩) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨١)، ص ١٣٤.

(١٠) النهضة الأوروبية (Renaissance) تسلّم بأن أوروبا الحديثة تنفض عنها حقبة الانحطاط القروسطي وتُولدُ من جديد بعد ولادةٍ أولى في أثينا وروما. إنها تبني على فكرة الذاكرة الحضارية لأوروبا.

العميقة، الثاوية وغير الملحوظة في أغلب الأحيان. لكن إفادتَها الأكبر في أنها قد تفتح الباب أمام أسئلةٍ جديدة من نوع: ما هي الآثار والمضاعفات السلبية التي كانت لهذه الشحنة التاريخية الكثيفة في الوعي النهضوي العربي على تقدُّمه وتراكُمه كوعي على فَرَض أننا نسلّم سلفاً بأنها كانت في جملة الديناميات الدافعة فيه؟ بمعنى: ألم يكن للشعور بالتاريخ وبِغِنَى الماضي ثمنٌ على الحاضر والمستقبل؟ ألم تتحول الذاكرة الحضارية أحياناً إلى كابحٍ ثقافي، وإلى عائق إبيستيمولوجي في الوعي العربي؟ ماذا كان يعني الذهابُ في خطاب الأصالة إلى حدِّ النكير على العصر، وعلى الحداثة غير الاعتصام بفكرة الميراث التاريخي؟ أسئلة نطرحها على هامش ملاحظة عبد الملك، ولا نُحَمِّلُه تبعاتها، كما لا نبغي بها القول إن تأسيس فكرة التقدم على الميراث النهضوي التاريخي (العربي الإسلامي) مآلُهُ لا محالة الصيرورة تأسيساً لخطابٍ أصاليّ متجدّد؛ فقد يكون في وسع الشعور المتشبع بالتاريخ أن يُطْلِق دينامية التقدم إنْ أُحْسِن استثمارُهُ وصَبُّه في مجراهُ الطبيعي. ماذا فَعَلت اليابان، وماذا فعلتِ الصين ـ وبهما يستشهد عبد الملك كثيراً ـ غير ذلك؟

حين يتأمل أنور عبد الملك في تجربة مصر الحديثة ومحاولاتها بناء دولةٍ وطنية عصرية، قارئاً في تلك المحاولات، مطالعاً أسباب التقدم والكَبْو فيها منذ ابتدائها في عهد محمد علي وحتى استئنافها المتجدّد في عهد جمال عبد الناصر، لا يفوتُه التشديد على أن الأمر في محاولة بناء الدولة الوطنية لا يتعلق بتأسيسٍ على عدم أو بتأسيسٍ من دون مقدمات وأصول؛ فالدولة في مصر ظاهرةٌ سياسية وتاريخية طاعنة في السنّ، بل هي الأقدم في تاريخ الدول. إنها مساهمة مصر في التاريخ الإنساني كمساهمة الكتابة (السورية) والقانون (العراقي) واللوغوس (الإغريقي) والدين التوحيدي (الإبراهيمي) في ذلك التاريخ. في مثل هذه الحال، نصطدم بمعنى دور الخبرة التاريخية في صناعة الاجتماع. لم يأخذ محمد علي الدولة الوطنية من متاع نابوليون، لكنه استفاد منه. ولم تَرِثْها مصر عن العثمانيين أو عن الفاطميين قبلهم، كما لم تحملها إليها خيول العرب الفاتحين، وإنما هذّبتها بعقيدة الإسلام وأخلاق الحاملين رسالته. إنها بَنَتْها منذ آلاف السنين بسواعد المصريين، وما كان لها إلا أن تبنيها بقوة أحكام الجغرافيا ومتطلبات الحياة.

إن جغرافية مصر ونيلَها، والأرضَ التي أخْصَبَها على ضفافه، هي ما أنتج الدولة وفَرَض مركزيتَها وملكيتَها الأرض في هذا الذي سمّاه عبد الملك

بالمجتمع «المائي». ذلك أن «وجود سلطةٍ مركزية لأَمْرٌ ضروريّ دائماً وموضوعياً من أجل ضمان الريّ والأشغال العمومية التي تواكبه. . . إن مرْكزةَ المفاتيح نفسها لعملية الربط بين الإسهام الحيوي بمعنى الكلمة للطبيعة. . . بين أيدي سلطة الدولة تحمل الدولةَ ذاتَها أن تفكر في مصير الأرض». لذلك «ستكون الأرض، من عصر الفراعنة إلى سعيد [يقصد الخديوي]، ملكية أو امتيازاً أو مجالَ تحكُّم مطلق للسلطة المركزية»[11]. ولأن مصر تقع على ملتقى قارات ثلاث، ومفتوحة على مخاطر الغزو الخارجي، يفرض عليها قَدَرها الجغرافي، من قديم، الدفاع عن نفسها. ومن هنا «سوف يتجه التركيز على الجيش»[12]. غير أن هذه المركزية الشديدة، التي فرضتها أحكام الجغرافيا والتاريخ، لم تكن من دون ثمن فادح على مصر، ذلك أن «المركزية تقود مباشرة إلى الحكم المطلق، وهذا الحكم المطلق يتحول، في العديد من الأحيان، إلى الاستبداد»[13].

المشكلة هنا إذن: في **سلطة الدولة** لا في جهاز الدولة، أو قُلْ في مضمونها السياسي لا في كيانها أو في وظائفها التي لم تنقطع منذ سبعة آلاف عام. حين توضع المسألة في نطاقها هذا، يصبح ثمة معنى خاص، وربما مختلف، للقول إن مصر عاشت في مطلع القرن التاسع عشر، بعد جلاء جيش نابليون عن أراضيها، سؤال الدولة الوطنية. إنها لم تَعِشْهُ بالمعنى الذي عاشَتْهُ الجزائر أو ليبيا أو بلاد الحجاز، أو حتى سورية ـ بعد عهدها العثماني ـ **كسؤال وجود**، بل عاشته **كسؤال صيغة**؛ فمصر ما عاشت، مثل هذه البلدان، حال فراغ سياسي نتيجة غياب الدولة. كانت الدولة هواءها الذي تتنشقه منذ آلاف السنين. لكنها صَحَتْ، في مطلع ذلك القرن، على حقيقة التأخر الفادح الذي كانت عليه دولتُها وكان عليه نظامُ السلطة فيها، والذي نبَّهَتْه إليه حملةُ نابوليون وما قادت إليه من ملاحظةِ الفارق بين نموذجين للدولة. هذا هو معنى السؤال النهضوي عن الدولة الوطنية الذي عني به أنور عبد الملك في كتاباته، متناولاً إياه في لحظتين تاريخيتين: لحظة النهضة، ولحظة الثورة.

---

(١١) عبد الملك، **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**، ص ٥٣٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

ثانياً: النهضة والدولة الوطنية

يُفرد أنور عبد الملك لمشروع محمد علي الإصلاحي والسياسي مكانة مميَّزة في تأريخه لمشروع النهضة. لم يكن محمد علي لحظةً في هذا المشروع فحسب، كان ـ في نظره ـ البداية التأسيسية التي أطلقته في ميدان بناء الدولة الحديثة، والصناعة، والجيش العصري، وبُنى العلم والثقافة والمعرفة. لقد تطلع ـ متأثراً بالنموذج الفرنسي ـ إلى بناء دولةٍ عصرية تنهض بعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وسخَّر جهاز الدولة العريق في مصر لتحقيق هذا الهدف؛ في عهده قامت صناعة، وتطوَّرت الزراعة بمقدار ما وُجِّهت إلى خدمة المشروع الصناعي(١٤)، كما في حالة زراعة القطن. وكان على الدولة أن تحتكر القطاع الإنتاجي حتى تنجز هذه المهمة. ولَمّا كان على المشروع التحديثي السياسي والعسكري والتنموي لمحمد علي أن يُنْجَزَ بكفاءات بشرية متعلمة وعصرية، كان عليه أن يوفِّر أسباب ذلك من طريق برنامج تعليمي طَموح لتكوين الأطر على الأسس والقواعد الحديثة التي تؤهّلها للنهوض بأدوار إدارة الاقتصاد والدولة والمؤسسة العسكرية. وبمقدار ما احتلت مسألة التعليم والتكوين مكانةً رئيساً في مشروع محمد علي، احتلت الحيِّزَ نفسَه في قراءة أنور عبد الملك لذلك المشروع.

يشدّد عبد الملك، شأنه في ذلك شأن مؤرخي حقبة النهضة كافة، على وجاهة خيار سياسة التأهيل التعليمي والعلمي التي سلكها محمد علي، وخاصة في ما اتصل منها بإرسال بعثات الطلبة للتعليم في أوروبا؛ فهو خيار ما كان منه مهرَبٌ أو بديل للسير على طريق الإصلاح والتحديث، وإلا فإن استقدام الأطر الأجنبية كان سيكلّف مصر كثيراً من استقلال قرارها الوطني. كانت البِعْثات التعليمية إلى الخارج «تستهدف أساساً تزويد الوالي [محمد علي] بالكادرات اللازمة ليس للجيش فقط، وإنما للدولة أيضاً، وذلك في مجال عملية التحديث الاقتصادي، أي الصناعة»(١٥). ولذلك، كان عليها أن تتوجّه نحو التكوين في الاختصاصات والمجالات ذات النفع على مشروعه والمتصلة باحتياجات ذلك المشروع. ومن الخريطة التفصيلية للبِعْثات (عدد الطلبة المبعوثين

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

في كل بعثة، وِجْهتهم الأوروبية، ميدان تكوينهم. . .) ـ التي أثبتها أنور عبد الملك[16] ـ يتبيَّنُ نوع التخصّصات التي أرْسِل الطلبة إلى أوروبا لتحصيل علومها (العلوم العسكرية، الهندسة، البحرية، العلوم الطبيعية، الطب، والطب البيطري، القانون والإدارة والعلوم السياسية، علوم الزراعة. . .)، وصلة تلك التخصّصات بحاجة المشروع التنمويّ إليها. إن دولة محمد علي ما تجشَّمت كلفة تكوين مئات الطلبة تكويناً عالياً في أوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر لمجرّد تكوين نخبة حديثة في محيط نخبة تقليدية يكوّنها الأزهر والمدارس العتيقة وتمتيعها بالحق في تعليم عصري، وإنما فعلت ذلك لهدفٍ شديد الاتصال بمشروعٍ تخوض فيه، هو «توفير الكوادر العسكرية والإدارية والعلمية» ولكي يكونَ المتعلمون الجدد «في خدمة الدولة الوطنية دون سواها»[17].

على أن فائدة هذه السياسة التعليمية، سياسة البعْثات العلمية، ما اقتصرت ـ في حسبان أنور عبد الملك ـ على إمداد الدولة بحاجتها من الأطر العصرية في الجيش والإدارة والصناعة والزراعة فحسب، وإنما كانت لها نتائجُها المعتَبَرة في الميدان العلمي والثقافي أيضاً. فإلى جانب كونها شجعت الدولة على تحديث التعليم وإقامة نظام تعليمي عصري جديد[18] لِتَوْسِعَةِ نطاق المستفيدين من أبناء مصر من ثمرات التكوين الحديث، وفرت للبلاد كفاءات علمية ذات معرفة باللغات الأجنبية الحديثة، أطلقت حركة الترجمة على نطاق واسع برعاية الدولة منذ محمد علي حتى الخديوي إسماعيل[19]، وكفاءات ذات خبرة في ميدان الصحافة أتاحت لمصر تأسيس صحف في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر[20]. وهكذا، وفي الحالات الثلاث (المشار إليها): «البعثات العلمية؛ حركة الترجمة؛ التعليم الحديث: الهدف هو **تكوين الطلائع الجديدة** دون هوادة»[21].

إذا كانت مصر «استطاعت. . . بفضل محمد علي ـ يقول عبد الملك ـ أن

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣١ ـ ٥٣٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٧١ و٥٣٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٥١.

(٢٠) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٩٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣٢.

تقيم على أرضها اقتصاداً وطنياً»[٢٢] تعزَّز أكثر في عهد الخديوي إسماعيل، فهي فعلت ذلك على نحوٍ اعتمدت فيه مساراً تاريخيّاً وقواعد عمل مختلفة عمّا عرفته غيرُها من البلاد التي خاضت تجربةَ نهضةٍ شبيهةٍ، «لقد قلبت إرادة محمد علي الآية كما يقولون: فلم يكن الرحالة والمبشّرون هم الذين مهّدوا للتغيير في أرض مصر، بل قد جاء ذلك، وبصورة أساسية، من أفواج المبعوثين من شباب مصر الذين أُوفِدُوا إلى قلب أوروبا. ونهلوا من العلوم والأفكار الحديثة. كانت البعثات هي الجهاز الرئيسي الذي استخدمته مصر بإيقاع سريع لكي تتجمع على أرض الوطن ثمار الثورة الصناعية، أي العلم والتكنولوجيا، وكذلك الأفكار السياسية والاجتماعية وليدة الثورات البرجوازية الأوروبية، وأسلوب الحياة وأنماط السلوك الخاصة بالمجتمعات الرأسمالية والليبرالية في أوروبا القرن التاسع عشر»[٢٣]. والحقّ أن دور البِعْثات التعليمية إلى أوروبا في مشاريع الإصلاح ما كان خاصيةً مصرية حصراً، بل كان ذلك شأنُه في تركيا العثمانية، وفي تونس والمغرب[٢٤]، في منتصف القرن التاسع عشر، دون أن ننسى ما تركه من تأثيرات بالغة الأهمية في اليابان.

الجيش الحديث هو القائم الثالث من قوائم النهضة في مشروع محمد علي مع الصناعة والتعليم العصري. وعلى مثال عراقة الدولة في تاريخ مصر كان جيشها عريقاً، بل إن استمراريتها كدولة تنهل مصدرها من استمرارية الجيش فيها بما هو عماد جهازها العام. لكن جيش محمد علي، كدولته، مختلف. فهو جيش محترف، وحديث، وأدوارُهُ ووظائفُه تتعدى نطاق الأمن والقوة. فهو «لم يكن. . ، في نظر محمد علي، وسيلة للسلطة فحسب، أو عنصراً من عناصر الدولة، ولو أساسيّاً، أو قطاعاً من الحكم، وإنما مركز كل شيء ومحور حياة البلاد»[٢٥]، وفي قلب أدواره التنمية. وينبغي أن يُدْرك معنى علاقة الجيش بالتنمية في أبعاده الواسعة والجدلية. فإلى جانب كونه نهض بدورٍ مباشر في التصنيع والتطوير الزراعي، كان هاجس تطويره وتحديثه كجيش قد أطلق دينامية نهضةٍ اقتصادية وتعليمية وعلمية:

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٤) للتفاصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ - ١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧).

(٢٥) عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش**، ص ٣٤١.

الإنفاقُ عليه وعلى تسليحه اقتضى تصنيعاً وتنميةً زراعيةً لتوفير الموارد الكافية لذلك، وتغذيتُه بالأطر الوطنية أنتج سياسة البِعْثات العلمية إلى الخارج، وقاد إلى ميلاد النظام التعليمي الحديث. بهذا المعنى يفهم وصف عبد الملك له بأنه كان «مركز كل شيء ومحور حياة البلاد».

***

كان لا بدّ لمشروع النهضة المُفْصِح عن نفسِه في السياسة والتنمية والبناء العسكري من فِكْرٍ يناسبُه ويعبّر عنه. كان لا بدّ له من **ايديولوجيا نهضوية**. ولقد وفّر له رفاعة رافع الطهطاوي (وبعده عبد الله النديم) هذه الايديولوجيا على نحو ما رأى أنور عبد الملك. وحين يتحدث عن الطهطاوي ـ وقد أَفْرَدَ له مكانةً وحيّزاً كبيرَيْن في ما كتب ـ يتحدث عن مفكّر خرج من رحم نظام محمد علي وكان شديدَ الارتباط بمشروعه. ومع شدّة احتفاله بالطهطاوي، على نحوِ ما ضَارَعَهُ فيه أحدٌ ممّن كتبوا عنه قبله، لا يفهم عبد الملك النهضةَ فهماً ثقافيّاً أو ثقافويّاً معزولاً عن حاضنتها ورديفها السياسيَّيْن، فلا نهضة ثقافية ما لم تكن مقترنةً بمشروع سياسيّ[٢٦] تعبّر عنه. وهذا الوعي في أساس قراءته للطهطاوي متلازماً مع مشروع محمد علي وابنه إبراهيم وذهابه إلى القول: «إن نهضتنا المصرية العربية قامت على أساس الجمع بين فتوحات إبراهيم باشا وفكر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي في دولة محمد علي»[٢٧]. تماماً كما إن غياب ذلك المشروع السياسي يكون وبالاً على الوجه الثقافيّ للنهضة على نحو ما كان الخديوي عباس وبالاً على الطهطاوي الذي نفاهُ إلى الخرطوم[٢٨]، ووبالاً على مشروع الترجمة بعد الطهطاوي[٢٩].

(٢٦) «ولعله من السطحية، بل والأمّية أن نَعِيَ النهضة، كما يذهب بعض المفكّرين، إذ يؤكدون الجانب «الثقافي» لكل نهضة في تاريخ الأمم. . . والنهضة لا شك تجمع بين الإبداع الفكري والفني معاً. ولكنها ـ أولاً وقبل كل شيء ـ تجمع بين عنصرين لا بديل لهما: العنصر **الأول** هو وجود نظرة شاملة إلى تاريخ المجتمعات البشرية، وصورة محددة للإنسان، أي لإنسان المجتمع الوطني المتطلع إلى النهضة. . . من ناحية، ثم **ثانياً**، من ناحية أخرى، وجود جهاز القوة السياسية الفعال القادر على تحقيق هذا المشروع الوطني العام الذي لولاه تصبح القوة عنفاً، بينما هي أداة لتنفيذ مشروع عظيم». انظر: عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٨) انظر السيرة الموجزة للطهطاوي في: Anouar Abdel Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine* (Paris: Editions du Seuil, 1970).

(٢٩) انظر التفاصيل في: عبد الملك، **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**، ص ١٤٧.

يذهب عبد الملك بفكرة الاقتران المَاهَويّ بين الطهطاوي والنهضة (= مشروع محمد علي)[٣٠] إلى الحدود القصوى التي لا يترك فيها مجالاً للشك في أن هذا الشيخ الأزهري المتنوّر والحداثي هو لسان النهضة وعقلها. فهو ـ في حسبانه ـ ليس فقط «أستاذها الفكري دون جدال وأرفع ممثليها مقاماً»[٣١]، وإنما هو أكثر من ذلك بكثير: الرجل الذي طبع وعيَ عصره والأزمنة اللاحقة، وكان في أساس منعطفاتها الفكرية، حتى أن «ايديولوجية الحركة الوطنية بأسرها التي شملت مصر من عام ١٩٠٧ حتى عام ١٩٥٢ من جهة، والفكر الاشتراكي المصري منذ ١٩٢٠ حتى اليوم [يقصد حتى الستينيات] يحملان بصمات المفكّر الذي كان أول من أعطى الأسس النظرية للوطنية التحديثية»[٣٢].

وقد لا يختلف المرء كثيراً في تقدير الدور الذي نهضت به أفكار الطهطاوي في التأسيس لايديولوجيا وطنية مصرية حديثة، وفي التأثير البالغ في أوساط نخب عربية من خارج مصر (خاصة في بلاد الشام وفي تونس آنذاك). فهو ـ حقاً ـ من أقام التمييز الدقيق بين الوطن والأمة[٣٣]، وكان تمييزاً ضرورياً لأسباب تتعلق إمّا بالتباس معنى الأمة في المخيال الثقافي والاستعمال اللغوي العربي[٣٤]، أو بالحاجة إلى تمايُز مصر من العثمانيين المشترِكين مع أهلها في المِلَّة[٣٥]؛ لكن ما لا يستطيع المرءُ مشاطرةَ عبد الملك الرأيَ فيه هو الذهاب في قراءة الطهطاوي إلى حدِّ حسبانه «الرائد والمؤسِّس الحقيقي للاشتراكية المصرية»[٣٦]، والإفراط في بيان وجوه «اشتراكية» خطابه الفكري على نحوِ شديدِ المغالاة في تحميل النصّ ما لا يحمل[٣٧]! وعلى نحوِ يوحي بأكثر من مجرَّد التشديد على البعد التراكمي في

---

(٣٠) من المفيد هنا التنبيه إلى أن عبارة «مشروع محمد علي» لا تنصرف إلى تعيين مشروع التحديث الإصلاحي النهضوي في حقبة محمد علي حصراً، وإنما هي تتناول بالتعيين حلقات هذا المشروع كافة عند من التزموهُ من قادة مصر في ذلك الإبّان: محمد علي، إبراهيم باشا، والخديوي إسماعيل.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٣٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٣٤) كان استعماله مفهومَ الوطن اضطراريّ لأن مفهوم الأمة ـ كما لاحظ عبد الملك بحق ـ ينطوي على تداخل في الدلالة بين معنى الأمة ومعنى الدين. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

(٣٥) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٧٥.

(٣٦) عبد الملك، **نهضة مصر**: **تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**، ص ٤٤٣.

(٣٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٤٣٣ ـ ٤٤٣. وانظر أيضاً شيئاً من مثل ذلك في معرض مقارنته بين الطهطاوي وسلفه الجَبَرْتي في: عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٨٦ ـ ٨٧.

الفكر المصري والعربي، أو قراءته من مدخل فرضية الاستمرارية التاريخية، إلى البحث عن «جدٍّ أعلى» للاشتراكيين (= الماركسيين) في مصرَ والبلاد العربية، ومفكّرنا عبد الملك كان في جملتهم، لردّ التهمة عن أفكارهم المدموغة بالبرَّانية والمستوردة من الخارج.

هل كان المشروع الثقافي النهضوي عصرانياً فحسب، يمثله الطهطاوي ومَن احتذاهُ من المثقفين المنفتحين على الفكر الأوروبي؟

بمقدار ما كان عبد الملك شديد الانحياز للَّحظة الفكرية التي مثَّلها الطهطاوي وبدتْ له ذروةَ ما بلغته الفكرة النهضوية المصرية والعربية، نضجاً وتألّقاً، كان يملك ما يكفي من النزاهة كي ينصف لحظة أخرى بعدية مثَّلها الخطاب الإصلاحي الإسلامي. صحيح أنه حَطَّ من أهمية جمال الدين الأفغاني «الماسوني»[٣٨]، وحَكَم بأن «دورَهُ في ذلك العصر يبدو أقل مّما أشيع عنه»[٣٩]، وأبدى أسَفَهُ لضَعف الاهتمام بـ «**مناهج الألباب المصرية**» للطهطاوي «كمصدر للنظرية السياسية التي اعتمدتها الحركة الوطنية المصرية والاهتمام بدلاً من ذلك بالأفغاني»[٤٠]، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ أعاد الكثير من الاعتبار لمحمد عبده باحثاً في ثنايا خطابه الديني عن نزعة اجتماعية وسياسية تنويرية[٤١].

في تصنيف عبد الملك الفكرَ العربي[٤٢] إلى تيارين: عصراني وأصولي إسلامي[٤٣]، يفسّر الأسباب التي قضت بتأخر خطاب الأصولية الإسلامية في القرن التاسع عشر في الوجود بعد أن «كان تيار العصرية الليبرالية هو الذي تطوّر أولاً»[٤٤]، فيعزو ذلك إلى حصول متغيّرات جديدة ارتدت نتائجُها على

---

(٣٨) انظر التفاصيل في: عبد الملك، **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤١١ ـ ٤٣٢.

(٤٢) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ١١١.

(٤٣) لا يعني مصطلح الأصولية الإسلامية عند أنور عبد الملك ما يعنيه اليوم في دراسات «الإسلام السياسي»، وهو نفسه أشار إلى أن اختياره له مردّه إلى أنه يعني «العودة إلى أصول الإسلام لا إلى مصطلح ما أو سلفية ما». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

المسار النهضوي من قبيل «تصدّع الإمبراطورية العثمانية ومصر في عام ١٨٤٠، ونهاية محمد علي، ووضع اليد على برزخ السويس، والغزو الاستعماري الإمبريالي في كل مكان من العالم الإسلامي من المغرب حتى الفيليبين...»، وهو التصدّع الذي «سوف يستدعي في الأرض المصرية... عودة للذات»[٤٥] أخذت صيغة فكرةٍ إسلامية حديثة وإصلاحية كان محمد عبده أبرز ممثليها. كان «تصدّع دولة محمد علي والاحتلال العسكري لمصر... وفشل مشروع النهضة الحديثة»[٤٦]، إذن، هو ما قاد إلى الانكفاء عن الفكرة الليبرالية العصرية التي أطلقها الطهطاوي.

لكن هذا التحوّل ليس يعني ـ عند عبد الملك ـ انكفاءً عن فكرة النهضة[٤٧]، كما ليس يعني أن ايديولوجيا النهضة انهارت بانهيار الليبرالية المصرية في ذلك الحين، وإنما هي تجدَّدت في صيغة أخرى من خلال فكر رجال آخرين مثل محمد عبده وعبد الله النديم. فكما «لا يمكن أن تتحقق نهضة وطنية دون فلسفة للثقافة الوطنية»[٤٨]، فإن هذه «الفلسفة» ليست دائماً، ولا يمكن أن تكون دائماً، ليبرالية أو غير مستمدة العناصر والمصادر من المنظومة الفكرية الإسلامية. وسيجري إلحاح عبد الملك على هذه الفكرة أكثر في كتاباته المتأخرة في سنوات الثمانينيات والتسعينيات.

* * *

انتهت دولة محمد علي ومشروعه الإصلاحي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان احتلال مصر من طرف الإنكليز في العام ١٨٨٢ علامةً فارقة على تلك النهاية. لكن الفكرة النهضوية، وفكرة الدولة الوطنية بخاصة، لم تنْتَهِ. تجدّدت مع الثورة وفي كنف ما قدَّمتْهُ من مكتسبات على طريق تحقيق النهضة.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٤٧) «إن مصطلح «سلفية» يفترض انكفاءً ما. ومحمد عبده لم يكن سلفياً، وإنما هو إنسان معاصر بأوضح معاني هذه الكلمة. وبفضله إنما حقق الإسلام بعد كل شيء تعصيره الديني قبل نصف قرن من الكنيسة الكاثوليكية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٤٨) عبد الملك، **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**، ص ٥٥٦.

ثالثاً: الثورة والدولة الوطنية

مرَت فكرةُ الدولة الوطنية بمحطة تاريخية وسياسية لم يكن معلوماً فيها ـ في نظر عبد الملك ـ ما إذا كان سيَقِرّ لها قرار. يتعلق الأمر بحقبة الخمسينيات وبعض الستينيات حيث قامت سلطة جديدة في مصر (عام ١٩٥٢)، وحيث كان هو في جملة مَن شايعوها وتحمّسوا لها في البداية، كما سبق وأوضحنا في بداية هذا الفصل. ولأن علاقته بالثورة ـ وما كان يسمّيها ثورة ـ داخَلَها اضطرابٌ نشأ عن شعورٍ بأنها أجهضت حركةً ثورية كان تنمو عشية حركة «الضباط الأحرار»، وتعمَّق مع الصّدام الذي حصل بين النظام الناصري والشيوعيين واليسار في العام ١٩٥٨، فقد كان عليه أن يقرأ تجربة الثورة من موقع هذا الشعور الذي اختلطت فيه الخيبة بالإنكار: الخيبة من إجهاض تغيير كبير وإنكار غِلْظة أجهزة النظام في السجون، وكان عليه ـ بالتالي ـ أن يفكر في مسألة الدولة الوطنية من هذا الموقع. لذلك بَدَت نزعتُه النقدية حادّة في البدايات[49] من دون أن تَحِيدَ عن التحليل الموضوعي أو تنزلق إلى ديماغوجية ايديولوجية انتقامية. لنقرأ بعضَ معطيات نقده.

في نصّ **كثيفِ المعطيات والأحكام**[50] يَعْرِض سياق ما جرى قبل قيام سلطة «الضباط الأحرار» وبعده، وما لهذه السلطة وما عليها، كتب عبد الملك ناقداً:

«قبل حريق القاهرة، كان التطور العميق للمجتمع المصري يتحقق في جميع المجالات وفي إطار جبهة وطنية يمسك بزمامها الوفد واليسار. ونظراً إلى التكوين التاريخي لهاتين القوتين، ورغم مواطن ضعفهما الأكيدة، كان منتظراً أن يأخذ هذا التطور وجهة وطنية ديمقراطية، ذات مضمون اشتراكي، قريبة من النموذج الهندي مع طابع يساري أقوى. ولكن تفتُّت الوفد، وانقسام اليسار، والأهمية الاستراتيجية الكبيرة لمصر، سمحت لتنظيم الضباط الأحرار باحتلال الساحة عن طريق مناورة ماهرة بعد ستة أشهر من الهيجان ظهر فيها عجز الطبقة الوسطى الرجعية عن إدارة أعمال الدولة عقب تصفية الجبهة الوطنية.

---

(٤٩) تبدو خاصة في كتاب عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش** الذي انتهى من كتابته في العام ١٩٦٢.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٠ (التشديد من عندي).

. . . لقد غيَّر سلك الضباط الاتجاه، **وأقام الدولة الوطنية التكنوقراطية المستبدة** في مصر، **وصنَّع البلاد التي أصبحت بفضله القاعدة الصناعة الرائدة في أفريقيا والشرق الأوسط**، وأكد إرادة الاستقلال الخارجي، وحفظ الاستقلال الوطني، وبنى قوة عسكرية محترمة، **وجعل مصر على رأس العالم الأفريقي ـ الآسيوي**.

لقد **كان بإمكانه أن يعمل أكثر بكثير**، وأسرع بكثير، **ودون أن يجرح الديمقراطية الناشئة** هذا الجرح العميق. ولكن التكوين الايديولوجي والتاريخي لسلك الضباط، وحذرهم من الأحزاب، وكرههم للماركسية العالمية والثقافة الأوروبية المتهمة بالاستعمار والكوسموبوليتية، وعزمهم على الانفراد بالحكم الذي يعتبر مركزاً وقاعدة انطلاق للمجموعة العربية، كل هذا عوامل طبعت الحركة بطابق **الحكم المطلق** الذي ظلّ يشتد.

منذ ذلك الوقت، **أصبح طريق التقدم هو طريق تدمير الحريات**. . .».

أثبتنا هذا النصّ، على طوله، لأهميته في بيان خطاب أنور عبد الملك المتأرجح بين تقريع النظام وإنصافه، وهذا هو المعنى العميق لمفهوم النقد الذي هو ليس قطعاً تصفية الحساب، ولا كيْل المديح المجاني. ماذا يقول هذا النقد في وجْهَيْه اللذيْن يَبْدُوَان ـ في وعيٍ غير جدليّ ـ متضاربيْن؟

إذا تركنا جانباً يقينَه أن تغييراً عميقاً كان يلُوحُ في الأفق قبل حركة «الضباط الأحرار» ـ الذي لا يبدو متماسكاً بما يكفي[٥١] ـ فإن أفكاراً **ثلاثاً** رئيسَةً تُطَالِعُنا في هذا النصّ: استبدادية النظام وعداؤُهُ للديمقراطية والاشتراكية؛ إنجازاتُه الاقتصادية والاجتماعية الرائدة؛ ممكناتُه الإيجابية التي لم يستثمرها. ويمكن إلحاق الفكرة الثالثة بالثانية، لأنها من استطراداتها، فنكون أمام فكرتيْن ـ صورتيْن لنظام عبد الناصر:

١ ـ الاستبداد، والتكنوقراطية، ورأسمالية الدولة

في فقرات عديدة وتفصيلية من **المجتمع المصري والجيش**[٥٢]، يحلّل عبد الملك

(٥١) لا يتناسب ذلك اليقين مع تشديده على أسباب نجاح «الضباط الأحرار» في الوصول إلى السلطة، ومنها «تفتّت الوفد، وانقسام اليسار». إذ أيّ تغيير هو هذا الذي يخرج من رحم تفتُّتٍ وانقسام؟!

(٥٢) انظر مثلاً: عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش**، ص ١١٤ ـ ١١٨ و١٤٨ ـ ١٥٠.

نقدياً ظاهرة مَرْكَزة السلطة بيد الضباط الأحرار، وتصفية الأحزاب والحريات والحياة السياسية على نحو قاد إلى دكتاتورية وإلى استيلاءٍ كامل للعسكريين على مؤسسات الدولة والصحافة والنشر، وإفقار السلطة طابَعَها المدنيّ. ومع أنه حاول التمييز في الضباط الأحرار بين مَن كانوا يؤيدون إعادة الحياة الديمقراطية إلى البلاد، إمّا من موقعهم الليبرالي (اللواء محمد نجيب) أو من موقعهم اليساري (خالد محيي الدين)(٥٣)، ومَن رفضوا ذلك (جمال عبد الناصر، حسين الشافعي، عبد الحكيم عامر، أنور السادات. . .)، إلا أن نقده للجيش وتدخّله في الحياة السياسية ومصادرتها كان شاملاً وواضحاً ويستند إلى إدراكٍ لديه بأن ذلك التدخل لم يُحرم مصر فقط من حقها في التطور السياسي المدنيّ، ولا حَرَم المعارضة اليسارية والإسلامية من حقها في الوجود والعمل فحسب، وإنما حرم مكتسبات الثورة نفسِها ـ الاقتصادية والاجتماعية ـ من مواردَ سياسية كانت تحتاج إليها كي تحقِّق تراكماً أكبر، وحرم الدولة في مصر مّما يجعلها دولةً عصرية، أي الطبقة السياسية التي ألغاها النظام بسياساته(٥٤).

وإذا كان يصحُ أن يقال إن استبدادية نظام «الضباط الأحرار» ما مَنَع الثورة من تحقيق إنجازات اقتصادية واجتماعية كبرى، فإن عبد الملك ـ الذي لا ينفي تلك الإنجازات ـ لا يشاطر الكثيرين ممن يصفونها بأنها اشتراكية؛ فالاقتصاد الذي أقامته سلطة تموز/يوليو ليس اقتصاداً اشتراكياً، بل ينتمي ـ في رأيه ـ إلى «رأسمالية الدولة»(٥٥)، ولا قيمة للاعتراض على هذا بالقول إنه اقتصاد موجَّه تديرهُ الدولة، ذلك أن «التوجيه وسلطة الدولة لا يعنيان، بالضرورة، الاشتراكية»(٥٦)؛ ثم إن النخبة الحاكمة في تعريفه كانت «تكنوقراطية. . . أكثر منها مجرّد بيروقراطية»(٥٧)، ولم تستفد من طاقات مصر ومواردها البشرية المتعلمة فحسب، وإنما هَمَشَتْها تماماً مخافة أن تنهض بأدوارٍ تُضْعف قبضة العسكريين على السلطة.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥٤) «من المستحيل بناء دولة عصرية في غياب «طبقة سياسية» بحسب تعبير أنطونيو غرامشي. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا هو بالذات ما حاول النظام العسكري التخلص منه منذ عام ١٩٥٢». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

ويتصل نقد أنور عبد الملك لموقف النظام من النخب المدنيَّة بنقده لسياساته السلبية من الغرب ومن تراثه وقيمه، والتي خلطت ـ كما سينبّهُ عبد الله العروي إلى ذلك في ما بعد[٥٨] ـ بين الاستعمار والغرب، ذلك أنه «على أثر أحداث السويس، رفض النظام مجموع الحضارة والقيم الغربية بتهمة الاستعمار. وأصبح كل ما قدمه الفرنسيون والإنكليز. . . مشبوهاً ومتَّهماً. والواقع أن العدوان الثلاثي أعطى الحكام العسكريين الفرصة لتصفية حساباتهم مع تلك الانتلجنسيا ذات الثقافة الفرنسية ـ الإنكليزية، والتي أعطت، حتى عام ١٩٥٦ أو حتى عام ١٩٥٨، القسم الأكبر من المعلمين والصحافيين والكتّاب والمفكّرين والفنانين والحقوقيين والدبلوماسيين المصريين»[٥٩]. ولم تكن نتيجة هذا الموقف السلبي تعزيز العلاقة بغربٍ آخر مثَّلهُ الاتحاد السوفياتي، وبثقافة هذا العالم، لأن صِدَام النظام سيحصل سريعاً مع الماركسيين المصريين[٦٠]، وإنما سَيَؤُولُ إلى تعزيز الفكر الناهل من المنظومة الإسلامية، الذي سرعان ما سيجد النظامُ نفسَه أمامه في نهاية النصف الأول من الستينيات، والذي كان هو نفسُه قد شجَّع عليه ـ حتى من دون أن يقصد ـ من خلال نشاط المؤتمر الإسلامي الذي كان يديره أنور السادات في أواسط الخمسينيات[٦١].

اكتشف النظام الناصري ـ في رأي عبد الملك ـ الثمن الكبير الذي دفعته الثورة من سياسة إفراغ الحياة العامة، والسياسية تحديداً، من النخب الحديثة؛ فحين كانت سياسات هذا النظام تميل نحو تجذير نفسها، ونحو الاستقرار على طريق الاشتراكية، كانت تفتقر إلى ما يجعل هذه الاشتراكية أمراً ممكناً، إذ «من المستحيل إشعال ثورة اشتراكية وبناء دولة شعبية **في غياب الاشتراكيين**، وبدون تعبئة للجماهير الشعبية، في المدينة والريف، وللانتلجنسيا الثورية»[٦٢]. وما كان من الممكن سدّ هذا الفراغ الثقافي والفكري الناجم عن غياب، أو عن تغييب، هذه الانتلجنسيا الاشتراكية، وما كان في مُكْنِ نخب النظام التي أمسكت بالمجال

---

(٥٨) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(٥٩) عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش**، ص ٢١٧.

(٦٠) يذهب عبد الملك بعيداً في الوصف الحاد لهذا الصدام ضد الماركسية مقارنةً مع سابقه قائلاً: «كان من المنطقي ألا يبلغ رفض الثقافة الغربية التقليدية، بالنسبة إلى مصر، خلال فترة ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨، في أي وقت من الأوقات حدة **الحملة الصليبية الحاقدة** التي شنت على الماركسية، ولا سيما في سنتي ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩ (التشديد من عندي).

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣١ (التشديد من عندي).

الفكري إمساكاً كاملاً[٦٣]، أن تنهض بمهمّة سدّ ذلك الفراغ، لأنه «ليس للفئة الحاكمة جذور اشتراكية في المجال الفكري»، وكان كل ما تستطيعه هو أن «تلجأ إلى الصور والشعارات القريبة من الاشتراكية»[٦٤].

ولكن هل كان مثقفو اليسار جاهزين لخدمة أهداف الثورة؟

يعتقد عبد الملك أنهم لم يتردّدوا في أداء ما يُطلب منهم حتى قبل أن يحصل التفاهم بين عبد الناصر والشيوعيين، وحتى قبل إقدام الأخيرين على قبول دعوته إياهم إلى حلّ «الحزب الشيوعي» والانضمام إلى «الاتحاد الاشتراكي». لكن بعض الجرح كان ما يزال في النفس غائراً. نعم، «أصبحوا يعملون في المناصب الحكومية ويضعون الكتب التي لا بد من نشرها، وحتى يحتلون مناصب عليا في الهيئات العامة. إنما الشيء الذي رفضوا إعطاءه للسلطة هو قلبهم، وبالتالي أفكارهم. ولا شك في أن شيئاً لم يعد ممكناً دون هذه الانتلجنسيا التي لم تبخل بأية تضحية، ولم تتردد في اتخاذ أو دعم أية مبادرة بناءة». ولكن هذه «الفئة الجريحة» كانت قد «حطمت السجون نواتها الخصبة وذاقت شتى أنواع التعذيب والإذلال»[٦٥]؛ والأهمّ من ذلك أن مصر اختارت خياراتها الكبرى في الوقت الذي احْتِيجَ فيه إلى جيشها الفكري الذي كان غائباً أو مكسوراً، فأضعف ذلك ـ بالتَّبِعَةِ ـ برنامج التغيير الذي دخلت فيه الثورة منذ العام ١٩٦١.

* * *

نقد الاستبداد والقمع، نقد رأسمالية الدولة والسلطة التكنوقراطية، نقد «اشتراكية» النظام، نقد طبيعته العسكرية، جملةٌ من وقْفاتِ نقدٍ كرسه أنور عبد الملك في النظر إلى الثورة، وإلى برنامجها لإقامة الدولة الوطنية، أو قُلْ في النظر إلى الوجه السلبي منها ومن برنامجها. لكنه لم يكن ـ كما أسلفنا القول ـ نقداً عدمياً أو أحادياً، وإنما تَلاَزَمَ مع قراءةٍ إيجابية في مكتسبات الثورة زاد منسوبُها في كتاباته مع الزمن.

---

(٦٣) انظر تفاصيل ذلك الإمساك في: المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ٢٠٠.

٢ ـ القاعدة الصناعية والاستقلال الوطني

سبق أن بيَّنا في التعليق على النصّ، الذي أثبتناه فوق، أن عبد الملك لم يجحد إنجازات النظام الناصري في الميدانيْن الاقتصادي ـ الاجتماعي والسياسي، وإنما اعترف بها وشَهِدَ له بالنجاح فيها، خاصة في مجال إقامة قاعدة صناعية متقدمة ورائدة، وإعادة توزيع الثروة، وحفظ الاستقلال الوطني، ومواجهة السياسات الاستعمارية في مصر والمنطقة العربية. لكنه يعتقد أنه كان في وسع نظام عبد الناصر أن يُحرز من المكتسبات أكثر، وأن يذهب بسياساته الثورية إلى أبعد ممّا ذهب إليه. وفي ظني أن حُسْن ظنِّ عبد الملك بقدرة ذلك النظام على اجتراح مكتسباتٍ أعمق وأبعد قرينةٌ على أنه يسلّم سلفاً بأنه في مرحلةِ إنجازٍ ثوريّ، وإلا ما كان من معنى لأي تعويل على المزيد منه. وهذا، قطعاً، يصحّح تقديراً كان لديه قبْلاً أن حركة «الضباط الأحرار» أتت تُجهض ثورةً تنمو في أحشاء مصر أو تقطع الطريق على ميلادها. لكنه أيضاً يثبت أن عبد الملك كان يريد من عبد الناصر ـ ضمناً ـ أن يكون شيوعياً أو أن يطبّق برنامج الشيوعيين. وفي هذا «العَتَبِ» منه على تردُّدِ عبد الناصر الذي «كان بإمكانه أن يعمل أكثر بكثير، وأسرع بكثير»(٦٦)، كان النقد يأخذ وجهةً أخرى بنَّاءة وإيجابية، ويتموقع أكثر من داخل الثورة.

من المعلوم أن أنور عبد الملك ذهب بعيداً في تقدير الدور التاريخي لعبد الناصر ولنظامه الوطني بعد رحيله. وذلك ما تشهد به كتاباته المنشورة بعد العام ١٩٧٠. لكن هذا التقدير لم يكن ينتظر غياب عبد الناصر حتى يجهر بنفسه، وإنما نجده موزعاً في كتابات الستينيات، في: **المجتمع المصري والجيش**، وفي: **نهضة مصر**، كلما كانت الحاجة الموضوعية تدعو إلى ذلك؛ فخيط العلاقة بين المفكّر والقائد ما انقطع حتى حينما كان الأول يسلط نقده على الثاني(٦٧). إن قراءة

(٦٦) انظر معطيات الهامش (٤٨) من هذا الفصل.

(٦٧) يذكر أنور عبد الملك أن الرئيس عبد الناصر قرأ كتاب: **المجتمع المصري والجيش** بعد صدوره، وأرسل ملاحظاته الشفوية إلى عبد الملك الذي كان في الخارج، وأخذ الأخير ببعضها في الطبعة الثانية (الفرنسية). لأهمية ذلك، نثبت ما كتبه عبد الملك: «تكرَّم عليَّ إخواني المصريون والعرب بالعديد من الملاحظات النقدية الدقيقة، ومن بينها تلك التي أرسلها الرئيس جمال عبد الناصر في رسالةٍ شفوية مهمة بعد شهور من صدور الكتاب، **وكان أكبر جزء منها صحيحاً، دقيقاً، بنَّاءً**. ومن هنا جاءت الطبعات التالية ـ الإيطالية، الإسبانية، الألمانية، الأمريكية ـ **منقحة وقد أفادت من هذا التصحيح**. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩ (التشديد من عندي). من تحصيل الحاصل أن مبادرة عبد الناصر بإرسال ملاحظات إلى مفكر مصريّ معارض وكان إلى عهدٍ قريب في السجن، ذات دلالة على تقديره لما يكتبه. لكن الأهم من ذلك أن يتعامل معها عبد الملك بنزاهة عالية بحيث يأخذ ببعضها معدِّلاً جملةً مّما ذهب إليه في الطبعة الفرنسية الأولى للكتاب.

الفقرات التي أفردها عبد الملك في **المجتمع المصري والجيش**[٦٨] لـ «الميثاق» القومي، تكفي لبيان درجة تلك النزاهة والموضوعية في تقدير مشروع عبد الناصر الوطني؛ فالميثاق في تعريفه «يمثل، من جميع نواحيه، وثيقة مبدأية، وبرنامجاً بالغ الأهمية»، والوثيقة «تمثل نقطة تحوُّل» و«الرصيد الناجم عن العمل والجهد المبذولين»، ونَفَسُها الثوري والاشتراكي أعلى من ذي قبل. إن صورة عبد الناصر ومشروعه ستختلف منذ الآن، أي منذ صدور «الميثاق»، عمّا كانت عليه ـ في وعي عبد الملك ـ في الماضي، وستزداد مع مرور الزمن صفاءً. إنها صورة البطل القومي صاحب «الشخصية الفريدة»، و«زعيم الثورة الوطنية المصرية ومكوّن الوحدة العربية والقائد العظيم للشرق الناهض والثوري»، و«رفيقنا في الكفاح»[٦٩].

ما العلاقة بين هذا التحوُّل في النظر إلى الثورة، وإلى المشروع الناصري ومسألة الدولة الوطنية؟

إنها إعادة اكتشاف خيط **الاستمرارية التاريخية** بين مشروع محمد علي ومشروع عبد الناصر ممثَّلَةً في الدولة الوطنية[٧٠]. وهي دولة اختصرت على مصر، في عهدها الناصري، الكثير من التاريخ بما أنجزته[٧١]، والتي كان لجيشها دورٌ رئيس في البناء والنهضة[٧٢]. كان لا بدّ من إعادة اكتشاف حقيقة يعتقد عبد الملك ـ في ما يشبه النقد الذاتي ـ بأن التحليل ضلَّلها وضَلَّل الوعي بها؛ فالسلطة التي وصفت بأنها «سلطة البرجوازية الصغيرة» لم يُنْتَبَه إلى أنها وطنية وصاحبة مشروع نهضوي؛ واتهامها بالفاشية كان يذهل عن مضمون برنامجها الاجتماعي، وعن وجود تكوينات سياسية تنتمي إلى قاعدتها الاجتماعية نفسها من دون أن يكون لها البرنامج الوطني التقدمي نفسه[٧٣]. كان الخلل في أدوات التفكير، إذن، حيث

---

(٦٨) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣٣٠.

(٦٩) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ١٧٧. والنص أصلاً بالفرنسية بعنوان «النهضة والثورة»، ألقي في ندوة نظمتها جامعة لوفان في بلجيكا في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠.

(٧٠) «إن نهضتنا المصرية العربية قامت على أساس الجمع بين فتوحات إبراهيم باشا وفكر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي في **دولة محمد علي التي تجددت بقيادة جمال عبد الناصر في عصرنا**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧ (التشديد من عندي).

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٧٢) تراجع كثيراً نقد عبد الملك للجيش ولدوره السياسي ليفسح المجال أمام قراءة جديدة تلحظ دوره التحرري والاستقلالي والنضالي في عهد عبد الناصر وفي حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣. انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

«كان التحليل بمصطلح الطبقات يبدو واضح القصور»، و«كانت هذه الشبكة من الرموز التي استخدمت لإلقاء الضوء على المرحلة الأولى من النهضة ـ من محمد علي حتى الاحتلال ـ تبدو أيضاً عاجزة». فإذن: «أَمِن الممكن أن تكون القضايا قد طُرِحتْ طرحاً سيئاً؟»[٧٤]. ربّما، بل على الأرجح. إن عبد الملك نفسَه يعيد النظر في الكثير مما قاله عن الثورة نقدياً. يقترب منها أكثر، يُنْصفها أكثر، يتذكر قائدها بحنين أكبر[٧٥]؛ يتذكر كيف «كان للثورة المصرية الوطنية ولحركة الوحدة العربية بقيادة الشخصية الخالدة لجمال عبد الناصر أثرها المركزي على عملية تحويل العالم. . .»، وكيف «كان لها دورها الفعّال في تنشيط وتقوية وتسليح وتأصيل الحركات الوطنية في أفريقية»[٧٦]، وكيف أصبحت الثورة الوطنية بقيادة جمال عبد الناصر من ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ حتى ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠، مركز اقتلاع جذور الإمبريالية في مصر، وفي معظم الأقطار العربية، وبداية الوحدة العربية الأولى، وإعادة توجيه الحركة الوطنية العربية نحو الاشتراكية[٧٧].

الاشتراكية؟!

نعم، ما عادت نقطة خلافٍ مع الثورة تبرّر نقْدَها. فهذه «اعتمدت **الاشتراكية العلمية** في عام ١٩٦٢»، و«انتهجت سياسة رسمية ذات اتجاه **اشتراكي راديكالي**»[٧٨]. حنين جارف. نعم، لكنه ليس من باب تعزيةِ النفس، وإنما من باب **إعادة قراءة**: إعادة قراءة تسلحت بالموضوعية أكثر، وتخفَّفت من ثِقْل التحليل الطبقي المغالي ـ حتى لا نقول الطبقوي ـ الذي يطبق نماذج ذهنية على واقعٍ لا يرى فيه بما يكفي من الوضوح خطوط التداخُل بين الألوان.



(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٧٥) في معرض حديثه عن مرحلة التحرر الوطني يكتب: «مرحلة جبارة، قادها جبابرة. كان لمصر وقائد ثورتها الوطنية، وموحِّد الإرادة العربية، دور الريادة منذ اللحظة الأولى. . . ملحمة كبرى، لو أردنا إنصاف جمال عبد الناصر. . .، بحيث يدخل التاريخ رويداً رويداً وكأنه «الباعث المطعون لمصر الناهض» كما رثيناه في ليلة الحزن والأسى والدموع يوم ٢٨ [أيلول]/ سبتمبر ١٩٧٠». انظر: أنور عبد الملك، **ريح الشرق** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ١٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦ (التشديد من عندي).

النهضة، الثورة، حالتان تاريخيتان: ثقافيتان وسياسِيتان، من تاريخ شعبٍ وأمَّةٍ تحملان معنىً واحداً عند عبد الملك: **التقدم**. وهُما في الآنِ عينِه اسمان مستعاران لشيءٍ واحد: **الدولة الوطنية**. فهذه وحدها تتحقق فيها وبها النهضة والثورة. هي مفتاحهما، وهي المصبّ الذي تتدفقان فيه؛ فالدولة الوطنية عنده هي التجسيد المادي للقوة والصناعة والاستقلال الوطني والحرية والعدالة، أي لجميع القيم التي تنتمي إلى، وتعبّر عن، النهضة والثورة.

الفصل الرابع

العلمانيـة والدولـة الوطنيـة

للفكرة العلمانية تاريخٌ في الفكر العربي المعاصر تعود جذورُهُ إلى القرن التاسع عشر. إلى اللحظة التي كانت فيها الإصلاحية الإسلامية، مع الشيخ محمد عبده خاصةً، تدشّن نظرةً جديدةً إلى العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ قوامُها التمييزُ بين مجالَيْهما، ونفيُ وجود مبدأ السلطة الدينية في الإسلام[1]. لكن التعبير الأَظْهَرَ عنها كان في ما كتبه شبلي الشميّل في نقده لرجال الدين ودفاعه عن الفصل بينه والسياسة[2]، مستأنفاً الدعوةَ عينَها التي بدأها قبله بطرس البستاني[3]، ولكن من دون الذهاب إلى نقد الدين نفسِه، كما سيفعل الشميّل آخذاً معنى العلمانية إلى الحدود التي يقترن فيها مع معنى معاداة الدين.

لم يكن محمد عبده علمانياً بالمعنى الفلسفي والايديولوجي، كان عالِمَ دينٍ مجتهداً. لكن تشديدَهُ على خلوّ تعاليم الإسلام وتاريخه السياسيّ من فكرة السلطة الدينية، ودفاعَهُ عن مدنيَّة السلطة في الإسلام واستمدادِ الأخيرة شرعيتَها من الأمَّةِ، فَتَحَ آفاقاً أمام تطوُّر التعبير عن فكرة وجوب الفصل بين الدين والسياسة، والدين والدولة، بما يؤسِّس لشرعية الدولة الوطنية الحديثة. وهي آفاق لم يَطْرقها مَنْ سوف يُعْرَفون في تاريخنا الفكريّ المعاصر باسم العلمانيين فحسب، وأكثرهم

---

(١) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٨.

(٢) شبلي الشميل، **فلسفة النشوء والارتقاء** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠).

(٣) جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، الفصل الخاص ببطرس البستاني.

ذوو ميول ثقافية ليبرالية صريحة، وإنما سيَلِجُها مفكّرون إصلاحيون إسلاميون كثر منذ الكواكبي حتى اليوم. ولعل أهمية ما دشَّنَهُ محمد عبده تكمن، بالذات، في تأسيسه لشرعية ذلك الفصل **من داخل الإسلام**. وهو ما قامَ به دليلٌ على أن الذين أنتجوا فكرة الفصل بين الدينيّ والسياسيّ في الفكر العربي ما كانوا دائماً ليبراليين أو علمانيين، وأن الإسلام لا يمنع من رؤية العلاقة بينهما كذلك، أي كعلاقة فصل.

ما سيفعله الشيخ علي عبد الرَّازِق[٤] بعد رحيل محمد عبده بعشرين عاماً، هو بالذات استئناف ما فَعَلَهُ عبده من دفاع عن مدنية السلطة. لكنه سيُفيض في ما أوجز عبده القولَ فيه لأسباب ليس هنا مَجال التفصيل فيها[٥]. لكن الذي يدعو إلى الانتباه أكثر أن عبد الرَّازق، الذي ذهب في نسف فكرة السلطة الدينية إلى أبعد حدٍّ من طريق نقد فكرة الخلافة، كتبَ ما كتبه في ظروفٍ أَدْعَى إلى الحِذْر والتَّحَوُّط وحسبان العواقب من ظروف محمد عبده. ذلك أن عبده كان يملك أن يدافع عن أطروحته بحريّةٍ أكبر بسبب مركزه العلميّ والمرجعيّ المرموق، ولأن ظروف الدفاع عن الدولة الوطنية كانت حينذاك أوفر مِمَّا صارتْهُ لاحقاً. أما دفاع عبد الرّازق عن الأفكار ذاتها، وبدرجةٍ من الجِدَّة والإلحاح أعلى، فجرى في ظرفيةِ أزمةٍ شديدة استبدّت بالفكرة الإصلاحية المجتهدة منذ سَدَّد لها محمد رشيد رضا ضربةً موجعة بانقلابه عليها[٦] في مطالع العشرينيات من القرن العشرين، ومنذ إلغاء مصطفى كمال أتاتورك لمنصب الخلافة، وتجدُّد فكرتها لدى جمهور المحافظين من علماء الدين. وهو ـ أيضاً ـ ما يفسّر لماذا كان التطاول على الشيخ عبد الرَّازق شديداً وسافراً، ولماذا تعرَّض لكل ذلك التشهير به[٧] الذي تعرَّض له وساقَهُ إلى المحاكمة.

---

(٤) علي عبد الرّازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: منشورات دار الحياة، ١٩٧٨).

(٥) انظر تحليل عبد الإله بلقزيز لإشكالية العلاقة بين الدينيِّ والسياسيّ عند الشيخ علي عبد الرَّازق في: «مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية: علي عبد الرّازق والتأصيل للنظام المدني،» في: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، الفصل السابع.

(٦) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٧) وهو عين ما حصل لصاحب **من أين نبدأ؟** (= خالد محمد خالد). ولكن، بينما خضع خالد للابتزاز والتهديد فتحوَّل إلى كاتبٍ محافظ على نحو ما ابتغى المُشَهِّرَةُ به، خَلد علي عبد الرَّازق إلى صمتٍ مديد لم يخرج منه.

هذا كان مَسَارَ فكرة الفصل بين الدينيّ والسياسيّ في خطاب الإصلاحية الإسلامية، وفي مصر خاصة(٨). أما في بلاد الشام، وفي نطاق خطاب النهضويين العصرانيين، فأخذتِ الفكرةُ منحىً وسياقاً مختلفينْ نسبيّاً. كانت بلاد الشام، أوّلاً، واقعةً تحت سلطان دولةٍ تستمدّ بعض شرعيتها من الدين هي الدولة العثمانية. وكان في جملة أهلها طوائف مسيحية لا تشارك أكثريةَ رعايا هذه الدولة دينَهم(٩). ثم إن مواجهاتٍ طائفيةً دموية اندلعت في جبل لبنان في العام ١٨٦٠، نبّهت نخباً فكرية (مسيحية بوجهٍ خاص) إلى خطر المسألة الطائفية واستعمالِ الهويات الدينية في الصراع السياسي على الاستقرار الاجتماعي وعلى وحدة الوطن الجامع. وليس يَسَعُ قارئَ نصوص نهضويّي بلاد الشام على ذلك العهد أن يدرك سبب ذلك الإلحاح فيها على وجوب فصل الدين عن السياسة من دون أن يستضيء بتلك المعطيات الخاصة بالمِصْر الشامي في الإمبراطورية. ثم إنه لا يَسَعُهُ أن يُدْرك سببَ اضطرار مثقفين عديدين شوام إلى الهجرة إلى القاهرة والإقامة فيها، إلا في ضوء حدَّة دفاعهم عن فكرةٍ علمانية كان يضيق بها صدرُ دولةٍ كان مركزُ الخلافة الإسلامية فيها(١٠).

ولقد تراجَعَ الجدل الفكري في مسألة الدين والسياسة والدولة منذ نهاية العشرينيات من القرن العشرين على نحوٍ بَدَا فيه وكأن دعاةَ الوصْل بينهما نجحوا في فرض رؤيتهم على دعاةِ الفصل، وخاصة بعد قمع آراء عبد الرَّازق والانتفاض العامّ ضدَّها، وأن ما كان قد بدأهُ جمال الدين الأفغاني في **الردّ على الدهريين**(١١) استكمله الإحيائيون مع حسن البنّا ومن أتوا بعده، على نحوٍ ما عاد أحدٌ يجترئ

(٨) كان رديف هذا الخطاب في الجزائر ـ وفي نقد فكرة الخلافة ـ لدى الشيخ عبد الحميد ابن باديس. انظر: عبد الحميد بن باديس، **آثار ابن باديس**، إعداد وتصنيف عمّار الطالبي، ٢ ج في ٤ (الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ١٩٦٨).

(٩) لا يجادل أحدٌ في أن «نظام الملل» العثماني حَمَى القِلّات (= «الأقليات») الدينية في المشرق العربي وفي مختلف أنحاء الإمبراطورية العثمانية، وحافظ لها على نظم أحوالها الشخصية وحقوقها من دون حَيفٍ أو تمييز، وبما لا مجال معه للمقارنة بين أحكامه الحمائية وأحكام نُظُم التمييز التي عرفتها دول أوروبية، التي أساءت إلى قلّاتها واهتضمت حقوقَها طويلاً.

(١٠) من الخطأ نسبة هجرة المثقفين إلى «الاضطهاد الديني» لأنه ما كان ثمة اضطهاد ديني، وإنما هو يعود إلى استبدادٍ سياسيّ انتقده المسلمون أسوةً بالمسيحيين. انظر في هذا مثلاً «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

(١١) جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

على قول ما قاله البستاني وشبلي الشميّل وفرح أنطون وسلامة موسى وأنطون سعادة. . . إلخ. والحقّ أن ذلك صحيحٌ إن أخذنا الأفكار في سياق تطوُّرها. فلقد شهدتِ الفكرةُ العلمانية تراجعاً مثيراً في فترة ما بين الحربيْن[١٢]، مقابل صعودٍ هائلٍ للفكرة الدينية[١٣] الداعية إلى وجوب الاقتران بين السياسة والدين. غير أن الواقع السياسي كان يرسُم وجهةً أخرى لتلك العلاقة، فيكرّس نوعاً غيرَ مكتملٍ تماماً للفصل بين الدولة والسياسة والدين.

نجحت الدولة الوطنية التي قامت في البلدان العربية المستقلة عن الاستعمار في تكريس نوعٍ من الفصل بين الدينيّ والسياسيّ. نملك بسهولة أن نلحظ العلامات الدالةَ على ذلك الفصل: في سيادة القانون المدني الوضعي في مرافق الحياة الاجتماعية كافة (إنِ استثنينا ميدان الأحوال الشخصية)، وفي شرعية السلطة التي باتت مدنية (الشرعية الوطنية، الديمقراطية، الثورية، التنموية. . .) ولم تعد شرعية دينية[١٤]، ثم في نوعية النخب التي تدير الدولة. . . إلخ. من النافل القول إن هذه الدولة الوطنية امتداد ـ في الكثير من ملامحها ـ للدولة الكولونيالية التي أقامها الاحتلال الأجنبي[١٥]. أما استعارة الدينيّ فيها، فكان في جملة ما تحتاج إليه كي تخاطب وجدانَ شعب متديّن أو متمسك بتقاليده الدينية. غير أنها ـ في النهاية ـ الاستعارة التي لم ينتَقض بها كيانُ الدولة الحديثة؛ فالأوقاف والإفتاء والقضاء الشرعي والتعليم الديني، أي ما ظلّ يرمزُ إلى الدين في الدولة، تابعة للسلطة التنفيذية، ولا تملك هامش استقلالية عنها. والنصّ الدستوري على أن الإسلام دين الدولة أو أن الشريعة من مصادر ـ أو مصدر ـ

(١٢) لعلّ أنطون سعادة من أبرز من بَقي قادراً على التعبير عنها بجهْرٍ وإلحاح في سنوات الأربعينيات وقبلها بقليل.

(١٣) قلنا الفكرة الدينية بصيغة العموم ولم نقل الإسلامية على وجه التخصيص، ذلك أنه بموازاة موقف الإحيائية الإخوانية ـ وقد تعزَّز أكثر مع ميلاد «حزب التحرير الإسلامي»، ودفاع زعيمه تقي الدين النبهاني عن الخلافة ـ كان كثيرٌ من المثقفين المسيحيين اللبنانيين ينظّر إلى النظام الطائفي (وهو نظام تقترن فيه الدولة بالدين)، مثل ميشيل شيحا وكمال الحاج.

(١٤) حتى في حالة المغرب، حيث رئيس الدولة (= الملك) أمير المؤمنين وسليل آل البيت ويملك السلطة الدينية، فإن مؤسسات الدولة محكومة بالقانون الوضعي والحياة السياسية تجري على مقتضى دستوري ومدني. أما في السعودية والسودان، فمجال «تطبيق الشريعة» محدود، ومجال أحكام القانون الحديث أوسع مدىً في الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي.

(١٥) لكن مضمونها التسلطي يرث مضمون الدولة السلطانية التقليدية. وهذا في أساس هجانةِ تركيبها الحديث.

التشريع، يظلّ مجرَّدَ نصّ نظريّ لا يجد له ترجمة في التشريعات والقوانين. إن هذه التوليفة ـ وقد أبدعها عبد الرزاق السنهوري ابتداءً قبل تعميمها ـ لا تغيّر من حقيقة مدنية السلطة في البلاد العربية المعاصرة.

هل أنهى واقع الدولة ذلك الجدل في الوعي العربي بين دعاة الوصْل ودعاةِ الفصل لصالح الأخيرين، وإن بطريقةٍ تُشْعِر الأولين بالانحياز لهم؟

لا، لم تُنْه ذلك الجدل، بل أطلقتْه من جديد. بدأهُ الإحيائيون أولاً مطالبين بتكييف القوانين مع أحكام الشريعة. ثم دخل العلمانيون يؤاخذون الدولةَ على تردُّدها في تطبيق العلمنة، وينتقدون استعمالها للدين في المجال الاجتماعي والسياسي. ومنذ نهاية الستينيات، شهدنا ميلاد مقالة علمانية عربية جديدة مشتبكة مع الدولة والتباسات صلتها بالدين، ومع الطائفية والنظام الطائفي، قبل أن تبدأ ـ في سنوات الثمانينيات ـ اشتباكها مع الأصولية الإسلامية.

تدور كتابات ناصيف نصّار، منذ قرابة الأربعين عاماً، على موضوعٍ رئيسٍ تُقارِبُهُ من مناحيَ شتى، وبأدوات تحليلٍ مختلفة هو **بناء الدولة الوطنية الحديثة**: دولة المواطنة أو الدولة الديمقراطية التي تُحقّق **الاندماج الاجتماعي** وتقوم على مبدأ الحرية. يتناولها ضمن مساحةٍ فكرية تتقاطع فيها الفلسفة والفكر السياسي وعلم الاجتماع، هي عينُها مساحةُ تفكيره والمصادرُ الفكرية التي منها يَنْهل. وضمن هذا الهاجس الإشكاليّ في تفكيره وتأليفه، تحتل مسألة **العلمانية** موقعاً رئيساً يكادُ يطفو على المعظم مِمَّا نشر. ولعلي أميل إلى حسبان مساهمته في هذا الموضوع الأظْهَرَ رصانةً وشمولاً والأطْوَلَ نَفَساً في الفكر العربيّ المعاصر. فهي، إلى كونها تصدُر عن مفكرٍ متشبّع بقيم الفكر السياسي الحديث وعميق الاطلاع على مصادره، تُطِلّ على مسألة الصّلة بين الدين والسياسة والدولة بلغةٍ تحليلية غير ايديولوجية من وجْهٍ أوّل، وتكشف عن اتصالٍ دائم بنصوص الفكر الإسلامي، من وجهٍ ثان، على نحوٍ يحمي مقاربتَه لموضوع العلمانية في المجتمع العربي من السقوط في الاجترار والتنزيل التعسُّفي للنصّ والتجربة الأوروبيَّيْن على الواقع العربي.

تنتمي مساهمة نصّار في بناء مقالة جديدة في العلمانية، أو في ضرورتها للدولة وللنظام المدني الحديث، إلى رؤية جيل الحداثة الجديد ـ جيل الثورة والهزيمة ـ إلى **المسألة الدينية** عموماً، وإلى علاقة الدولة والسياسة بالدين على نحوٍ خاص. ولكن، بينما انصرف ناصيف نصّار وياسين الحافظ ـ مثلاً ـ إلى تناول هذا

الوجه الخاصّ من المسألة الدينية، أي بوصفها تثير إشكاليات في حقل السياسة وبناء الدولة، في أفق إعادة تأسيس معنى العلمانية بما هي **علاقة سياسية، لا** بما هي ايديولوجيا أو عقيدة، انصرف آخرون ـ مثل صادق جلال العظم[١٦] وبوعلي ياسين[١٧] ـ إلى نقد الدين، وإلى تفكيك مطلقاته وحقائقه، وعلى نحوٍ **أوحى** أن نقد التفكير الديني ليس يرادف في المعنى ـ أو يقود إلى ـ غير الجهر بنزعةٍ إلحادية صريحة[١٨]. ولا يهمّ، هنا، إن كان الجهر بتلك النزعة صريحاً فعلاً في النصّ، أم مواربًا يجري تحت عنوان نقد النظرة الدينية إلى العالم أو تكريس الحق في التفكير في ظاهرة الدين، أم كان مستنتَجاً بعمليةِ تأويلٍ من جمهور المحافظِين القارئ لذلك النصّ، الأهمّ أن ذلك النقد قدَّمَ نفسَه في صورة انتهاكِ لِحِرْمٍ ثقافيّ وعَقَدي واستنفر حالاً من العصاب النقدي المضادّ، أوصَلتِ «النازلةَ» إلى المحاكم وعادت بالحياة الثقافية إلى الوراء، إلى خمسين عاماً من بدء محاكم التفتيش التي عُلِّقَ على حبل مشنقتها **في الشعر الجاهلي** لطه حسين و**الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرّازق.

والحقّ أن الأمر، في هذه المسألة، لا يتعلق بـ «نَزَقٍ فكريّ» قادَ كاتباً إلى تخطي حدود المباح أو انتهاك الممنوع والمُقْفَل (إذْ لم تَكُن السياسة أقل «قداسةً» من الدين في البلاد العربية، كما لاحظ بوعلي ياسين بحقّ)، بل هو يتعلق **بمزاج فكريّ عامّ** أو يكاد لمعظم مثقفي تلك الحقبة ممَّن شَغَلَهُم أمْرُ فهم الأسباب والعوامل التي قادتِ الثورة، وقبلها النهضة، إلى الانتكاس والإخفاق بمقدار ما قادت المجتمع والدولة إلى حالٍ من الانسداد. ولقد كان في جملة المعروض على التفكير كل اليقينيات التي استقرَّ عليها الوعيُ العربيّ وأحدثت لديه ما يُشبه الإشباع المعرفي، ومنها اليقين الديني[١٩]. لم يفعل ذلك جميعُ مثقفي الحداثة آنئذٍ، وإنما عددٌ محدودٌ منهم، فيما انصرف آخرون إلى إعادة التفكير في التراث الإسلامي بمنهج معاصر، أو إلى التفكير في الوجه السياسي للمسألة الدينية

---

(١٦) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩).

(١٧) كانت مقاربة الراحل بوعلي ياسين للدين في كتابه **الثالوث المحرّم** من ضمن نقده لمحرَّمات أخرى في المجتمع العربي مثل الجنس والسياسة. ولذلك كان نقده للدين نقداً لمجتمع ودولةٍ يخرجان الدين من حيّز التفكير والنظر. انظر: بوعلي ياسين، **الثالوث المحرم: دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣).

(١٨) العظم، المصدر نفسه.

(١٩) ساعد فهمٌ مبسَّط للماركسية ولمادية أنغلز الجدلية على تنمية نزعة نقد اليقين الديني عند بعض المثقفين العرب.

بمعزلٍ عن جوانبها العقدية، أو إلى التفكير في إشكالية الدولة الوطنية، أي في مسائل حَسِبَها المنشغلون بها أدعى إلى الاهتمام من المسألة الدينية.

* * *

اهتمّ ناصيف نصّار بالنظر في الوجه السياسي للمسألة الدينية، مُعْرِضاً عن العناية بوجهها العَقَدي على الرغم من أن عدَّتَهُ الفكرية تتيح له مقاربةً فلسفية للموضوع أغنى وأعمق ممن تناولوها تحت عنوان نقد الدين. وما كان إعراضُهُ استنكافاً اضطرارياً أو خوفاً من تبعات الخوض فيه، وإنما يُرَدُّ إلى إدراكٍ لديه أن القول الفلسفيّ في الموضوع لا يجدي ولا يَعْقِد في المسألة أو يَحُل، وهو إذا كان يُمْتَكَن (أو يكون أمرُهُ ممكناً)، فَمُكْنُهُ يقع في باب الشغف والهوى الذاتيَّيْن والفكريَّيْن لدى مفكِّرٍ اختار من البداية أن يخاطب ذاتَه، أو جَمْعاً قليل العدد مِمَّن يشاطرونَه الهوى نفسَه. وحينَها، عليه أن يعتكف في محرابه متأمِّلاً، منصرفاً عن مجتمع الناس والعلاقات، باحثاً عن مدينةٍ مثالية يحكمها العقل، ولا يندسُّ الدينُ في نظام اجتماعها، على نحو ما فَعَلَ الأسلاف في تاريخ الفلسفة. ولم يكن ناصيف نصّار من هذا الحزب من المفكّرين، لأن له قضية، وقضيته ليست مع السماء، وإنما مع الأرض: مع الدين بما هو ظاهرة اجتماعية ـ سياسية لا بما هو قضية إيمانية «معرفية»، أو قلْ مع شكلٍ من أشكال الالتباس في العلاقة بين الاجتماع السياسي والدين، وما ينجم عن ذلك الالتباس من تعريضِ الاجتماع هذا إلى اضطراباتٍ تهدّد نظامه وتؤسِّس معنى السياسةِ فيه على معنىً ليس منها، معنىً برَّانيّ مستعار.

كيف تقومُ دولةٌ وطنية يحقّق فيها المواطنون كيانيتهم السياسية: يتمتعون فيها بالحرية ويصنعون فيها مصيراً ديمقراطيّاً؟ كيف لا يكون لعوامل غير سياسية وغير مدنية قيمومة على شأن السياسة والاجتماع السياسي وكيان الدولة؟ كيف يتحرَّر المجال السياسيّ ممّا يمنعه من أن يكون مجالاً سياسيّاً: للتنافس المشروع بين الآراء وللإبداع؟ كيف لا يكون المقدَّس في السياسة إلا ما تَعَاقَدَ المواطنون الأحرار على حسبانه «مقدَّساً» سياسيّاً؟ كيف يمكن إعادة المقدس والمتعالي والمطلق إلى حيِّزه الطبيعي: الروحيّ والشخصي، وعدم الزجّ به في ميدان النسبيّ؟ تلك ـ وغيرها ـ هي الأسئلة الناظمةُ لتفكير نصّار ونصوصه. ومن البَيِّن لقارئِهِ أنها إذْ تَلْحَظُ حاجةً في المجتمع العربي المعاصر إلى تحرير السياسة من أزعومة الحقّ الديني (Droit divin)، فإنها تَلْحَظ هذه الحاجة على نحوٍ مضاعَف

في المجتمع اللبناني الذي من تجربته تولّدت في وعي هذا المفكّر تلك الأسئلة على نحو ما سنرى.

لفكرة العلمانية في الوعي العربي تاريخ حرص نصّار على بيانه والتشديد عليه في ما كتب. ليس التذكير به من باب الوفاء لجمهرة من المفكّرين كانوا في الموضوع روّاداً ومؤسِّسةً فقط، وإنما التذكيرُ به يُرَدّ إلى اعتقادٍ بأن فكراً ما لا يتقدَّم ولا يُراكِمُ ولا يُضيف إن لم يكتُب تاريخَه من جديد، إن لم يتأمَّل ما قد مضى ويقف على الحيّ منه مما يَقْبَل الاستئناف، إن لم يتساءل عمَّ كان سبباً في عدم إثمار ما كان يُنتَظَرُ من بذورِهِ أن يُثْمِر؟ ولقد كتب النهضويون في الموضوع منذ القرن التاسع عشر، وكانت رؤيتهم للمسألة على قدْرٍ من الوضوح لم يَزِدْ عَنْهُ اللاحقون إلا قليلاً على أهمية ذلك القليل من الوجهتين المعرفية والتاريخية. لكن ما كتبوهُ جَبَّهُ آخرون أتوا بعدهم وناهضوا مسعاهم. هل أخطأوا أم كان إخفاقُهم في جملة إخفاق نهضويّ عام لم تكنِ النخب الثقافية النهضوية مسؤولةً عنه؟ تلك هي المسألة.

أولاً: البناء على النهضة

في مواضع متعددة من نصوصه، يُبدي ناصيف نصّار إعجاباً شديداً بالأثر الفكري الذي خلفه مثقفو النهضة العربية، في بلاد الشام خاصة، وهم يتناولون مسائل في غاية الأهمية، ثقافياً وتاريخياً ومصيرياً، مثل مسألة النهضة. من المسلَّم به أنهم لم يكونوا واعينَ تماماً إشكاليتَهم (= إشكالية النهضة)، فالوعيُ بها بَعْديٌّ، وهو من ثمار فكرنا نحن، أو قُلْ ـ للدقة ـ من ثمار قراءتنا لأعمالهم الفكرية، وللسؤال المُضْمَر والهدف الضمني اللذين وجَّهَا تلك الأعمال. لكن إعجابه بذلك الأثر يقترن عنده بالشعور بالحاجة إلى وعي ذلك الأثر في حدود ما كانت تسمح به ظروفهُ، وعدمِ تَطَلُّب ما لم يكن ممكناً فيه أو متاحاً له. هذا التنبيه منه بروتوكول ضروريّ لقراءة ذلك الأثر في تاريخيته الخاصة وعدم محاكمته بمعايير اليوم، إذ لا معنىً لأن نتساءل عمَّ إذا كان هؤلاء المثقفون قد استوفوا شرائط الإنتاج النظري للمسألة التي طرقوها؟، فنتخذ هذا الاستيفاء معياراً لعيار قيمة ما كتبوه، ففي ذلك كثير من الإسقاط لا ينجم عن العمل به سوى إنتاج قراءة مجحفة ولاتاريخية لتراثهم. وهذه ليست طريقة لإعادة كتابة تاريخ فكرة النهضة في الوعي العربي، حتى وإنْ هي اتخذت عنوانَ كتابةٍ **نقدية**، لأن النقد الحقيقي هو النقد المتشبّع بمضمونٍ تاريخيّ وحدهُ يَقِيه من النزق والشطط.

كان عبد الله العروي، في معرض حديثه عن أحمد لطفي السيد والليبراليين العرب، قد نَبَّهَ[٢٠] إلى وجوب حسبان **الشروط** التي كتب فيها الليبراليون ما كتبوه، وحسبان **الوظيفة** التي انصرفت إلى أدائها كتاباتهم، لأن ذلك وحده يسمح بتقديرٍ موضوعيٍّ للأسباب التي حملتهم على عدم صرف الاهتمام كثيراً إلى النسق والانتظام في أفكارهم. وهي عينُ الملاحظة النبيهة التي سجَّلَها نصار قبله حين نبَّه إلى أن المثقفين العرب التحديثيين كانوا أصحاب قضية، أو كانوا مناضلين، ولذلك «لم ينصرفوا إلى التفكير النظري الصرف، ولم يهتموا كثيراً بالصياغة النظرية النظامية لأفكارهم»[٢١]. بل إن طريقة خطابهم تنبئ بنوع هواجسهم الاجتماعية. فلقد عبّروا عن أفكارهم أدبياً وصحافياً. ومع أن «حسنات هذا الأسلوب، من حيث الاتصال بالشعب، وتبسيط الأفكار الجديدة المجرّدة، والتكيف المرن مع الظروف، لا تتوافق كثيراً مع مقتضيات البناء النظري لفلسفة التحديث»[٢٢]، إلا أنها أدت وظائفها في تبليغ خطاب فكري جديد إلى جمهور لم يكن هو نفسُه مهيّأً لاستقبال خطاب أكثر تجريداً.

هل السببُ في ضَعف البناء النظري يعود إلى ضَعف صلة مفكري النهضة بمصادر الفكر الغربي؟

يتوقف نصّار قليلاً عند هذا السؤال، وهو يبحث في تأثيرات وضعية أوغست كونت في فرح أنطون، وتطورية سبنسر وداروين في فكر شبلي الشميّل، وفي أثر الفلسفات الحديثة حول القومية والدين والحضارة في تفكير المثقفين المناضلين ضد الاستعمار. وإذ يسَلِّم بأهمية الدراسة المقارِنة، يشدّد على أن الأولوية في بحث المسألة ليست لمعرفة مصدر فكر هؤلاء المفكِّرين العرب، وإنما لمعرفة **كيفية استيعابهم** للأفكار التي أخذوها عن غيرهم، **وكيفية استخدامهم** لها. ومن البيِّن أن هذه طريقة في التفكير تتوسّل بمفاهيم وأدوات علم الاجتماع الثقافي، ولا تنصرف كثيراً إلى التحليل المعرفي والمقارن للأفكار، متجاهلة الوضعيات الاجتماعية والثقافية التي تملي على مفكِّر ما طريقة معينة في التفاعل مع مصادر فكره، وطريقة ما في التعبير عمَّا تأثَّر به. على أن ملاحظة نصّار هذه عن ضعف البناء النظري في الخطاب النهضوي العربي لا تفيد القول بإنكار الاهتمام النظري

---

(٢٠) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣).

(٢١) ناصيف نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٨٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

لدى مثقفي النهضة عموماً، فهو يعترف أن الجيل النهضوي الثاني، جيل الشميّل وفرح أنطون، عُنيَ أكثر من سابقه ـ المشغول بالثورة الأدبية واللغوية ـ بقضايا الفكر والفلسفة والعلم[٢٣]. غير أن عنايته بها ـ كانصراف الجيل الأول عنها ـ ينبغي أن تكون موضوعَ مقاربةٍ أخرى تهدف إلى رؤية الأسباب الداعية إلى العناية أكثر من الاهتمام بتماسكها النظري.

هذا كان منطلق قراءته لخطاب النهضة، وقد التزمه على نحوٍ متماسك في مطالعته أفكار بطرس البستاني وشبلي الشميّل، خاصة منها فكرة العلاقة بين الدين والسياسة ورؤيتهما العلاقة تلك بعين المدافع عن مدنية السلطة، الناقد للنظام الطائفي أو للأشكال المختلفة التي يُطل بها سلطان الدين في مجال الدولة.

* * *

يُشبه السؤالُ الذي ألقاهُ بطرس البستاني في «خطبة في آداب العرب»[٢٤] (وهو: «أين كان العرب، وأين هم الآن؟») السؤالَ الذي سيطرحه بعد ستة عقود الأمير شكيب أرسلان: «لماذا تأخَّر المسلمون وتقدَّم غيرهم؟». إنه عينُه السؤال النهضوي الذي تكرَّر التعبير عنه بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. غير أن الجواب عنه يختلف عند البستاني قياساً بما ناظره عند أرسلان. والجواب يختلف لأن السؤال يختلف في مادته. مادة الأول العرب، ومادة الثاني المسلمون. حين يتساءل أرسلان عن سبب تأخر المسلمين، يُقحم العامل الديني فوراً في الموضوع، وهو ما تفاداهُ البستاني، ليس لأنه مسيحيّ عربي يدرك بأن تحميل السؤال مضموناً دينياً يحوّله بالضرورة إلى سؤالٍ متعلق بدين الأكثرية العربية، وإنما لأن الشروط التي عاش فيها البستاني نبَّهَتْه إلى خطورة التفكير في المسألة النهضوية بمفردات تخرُجُ عن نطاق رابطة الوطن والقومية. وهو وعيٌ ترسَّخ لدى البستاني أكثر بعد الحوادث الطائفية التي جرت في العام ١٨٦٠ في جبل لبنان، وأتى عليها

(٢٣) «كانت الصفة الغالبة على ثقافة اليازجي والبستاني لغوية وأدبية. أما الصفة الغالبة على ثقافة الشميل ورفاقه، فكانت أكثر انفتاحاً على المجالات العلمية والفلسفية». انظر: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٣٣.

(٢٤) ألقاها في القاهرة في ١٥ شباط/ فبراير ١٨٥٩، بحسب أديب نصّور. لكن د. ناصيف نصّار أبْدَى لي شخصياً شكَّه في أن يكون البستاني سافر إلى القاهرة. انظر مقتبسات منها في: أديب نصّور، «مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (١٨٥٠ ـ ١٩٤٨)،» ورقة قدمت إلى: **الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت**، أشرف على تحريره فؤاد صروف ونبيه أمين فارس (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٧)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

بالإدانة والتحذير والتوعية في نشرته التي صدرت تحت عنوان **نفير سورية** «أول وثيقة مهمة للفكر القومي في تاريخ الشرق الأدنى الحديث»[٢٥]، لأن الخطاب في أعدادها الأحد عشر أتى خالياً من أية مفردة تحيل إلى ماهيةٍ أو رابطةٍ فوق ـ وطنية وقومية (= دينية) أو دون ـ وطنية وقومية (= طائفية).

ليس المجال، هنا، مجالَ دراسةٍ لخطاب البستاني، وإنما هو هامشٌ نُطِل منه على قراءة نصَّار لخطابه النهضوي المتنوِّر حول تحرير السياسة والاجتماع السياسيّ من الطائفية. وهو في هذا الباب ـ وكما يذهب إلى ذلك نصّار في قراءته له ـ خطاب تأسيسيّ[٢٦] في نقد إقحام الانتماء الديني في العلاقات العامة، لكنه أكثر ريادية وتأسيسية في مجال نحت مفاهيم الفكر السياسي الحديث مثل الوطن، والمواطنين، والوطنية، والصالح العمومي، والمدنية. . . إلخ[٢٧].

صورة البستاني، في وعي نصّار، صورة نهضويّ تصدَّى لنقد الأسباب التي قادت إلى الفتنة الطائفية في جبل لبنان، الفتنة التي تقود وطناً إلى التفكّك والانتحار. وهي ـ كما استنتجها نصَّار من قراءة أعداد **نفير سورية** ـ **ضَعْف التديُّن الصحيح** الذي يقترن، في وعي البستاني، **بضَعْف التمدن**[٢٨]. التديُّن الصحيح لا يقود إلى التعصّب الديني والمذهبي، لأن جوهره التسامح لا الكراهية، ولأنه يحضّ على الإخاء والاتحاد، ولا يدعو إلى التفرقة والشقاق. وفي هذا المفهوم للدين ما يقيم دليلاً عند نصّار على أن البستاني (المؤمن والمتحوّل من المذهب الماروني إلى المذهب البروتستانتي) «لم يَدْعُ إلى محاربة الدين وإلغائه، بل إلى إلغاء التعصّب الديني الذي يسبّب الضرر للدين والمجتمع معاً»[٢٩]. أما إلغاء هذا التعصب، فشرطٌ لميلاد شعورٍ وطني، لأن مشاعر التعصب تأتي على هذا الشعور

---

(٢٥) نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١٩.

(٢٦) لا نملك إلا أن نعترف بأن أحمد فارس الشدياق شارك المعلم بطرس البستاني تلك الريادة التأسيسية في نقد الاستغلال السياسي للدين من طريق نقده الحاد للاكليروس الديني المسيحي كما في كتابيْه: **الساق على الساق**، **والواسطة في معرفة أحوال مالطة**.

«الآخر في الوعي النهضوي العربي: أحمد فارس الشدياق مثالاً،» في: عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة**، العرب والحداثة؛ ١، ط ٢ (تحت الطبع).

(٢٧) للطهطاوي سبق زمني (ربع قرن تقريباً) إلى استعمال هذه المفاهيم. لكنها تبدو في نصوصه مجرَّدة ومنقولة من المجال التداولي للفكر السياسي الغربي، وليست نابعة من تحليل للمجتمع المصري أو العربي، كما الشأن عند البستاني.

(٢٨) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

بالانتماء إلى وطن[٣٠]. إن مفهومه للدين لا يميّزهُ فقط عن نهضويين آخرين انتقدوا الدين ـ مثل شبلي الشميّل فحسب ـ ولا يضعه أمام نقد الطائفية كتزوير لمعنى الدين فقط، وإنما يفتح فكرهُ على أفقٍ علماني يقيم المَائِزَ الضروري بين الدين والسياسة»[٣١]. من هنا، ومن هنا فقط، يبدأ التمدّن مقترناً بمعنى الوطنية، وبمعنى مدنية السلطة والسياسة.

قلنا، مع نصّار، إن بطرس البستاني كان مؤسِّساً لخطاب تحرُّريٍّ ونقديّ حول التعصّب الديني والطائفية فَتَحَ الباب أمام تراكم فكريّ في المسألة، ووصلت به النزعة التحررية النقدية تلك إلى أوجها مع شبلي الشميّل[٣٢]. والأوج ذاك كان أوجاً في **وجهة النقد**، وفي **حدّة خطابه**، كما في **نَفَسِه النظري**. لكنه لم يأتِ في صورةِ خروج عن نهج اعتدالٍ سنَّه البستاني بقدر ما كان ـ في حساب نصّار ـ استئنافاً واستكمالاً للنَّفَس النقدي الذي دشَّنَهُ المعلّم[٣٣]. غير أن توصيفَه للمادة الفكرية التي قدمها الشميّل[٣٤]، في تناوله الطائفية وعلاقة الدين بالسياسة، ودفاعه عن دين جديد بديل من الدين التقليدي هو العلم، يوحي[٣٥] بأن الشميّل

---

(٣٠) يصف البستاني هؤلاء المصابين بتلك المشاعر بقوله: «وأما الذين يبدلون حبّ الوطن بالتعصب المذهبي ويضحون بخير بلادهم لأجل غايات شخصية، فهؤلاء لا يستحقون أن ينسبوا إلى الوطن، وهم أعداء له» (الوطنية الرابعة).

(٣١) في «الوطنية السابعة» يقول البستاني: «مَن طَالَعَ تواريخ الملل والشعوب يظهر له جلياً ما يلتحق بالناس والأديان نفسها من الأضرار **من تعرضها لأمور السياسة ومزجها الأمور الدينية بالأمور المدنية**». وفي «الوطنية العاشرة» يشدّد على «وجوب وضع **حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية والسياسة**، أي السلطة المدنية» (التشديد من عندي).

(٣٢) نصّار، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٣) كتب نصّار في هذا المعنى: «كانت دعوة المعلم البستاني إلى العمل الوطني والوحدة الوطنية المبنية على التمييز بين الدين والسياسة فاتحة النقد الصريح للطائفية التي هي الواجهة الاجتماعية للقرون الوسطى. وتبع البستاني جيل من المفكرين والصحافيين كأديب إسحق، ويعقوب صروف، وفرح أنطون. فأكملوا رسالته في نشر العلوم والمعارف ونقد التطور الاجتماعي، على الرغم من انتقالهم إلى مصر وتغيّر الظروف التاريخية الاجتماعية التي عرفتها مصر آنذاك. لكن الشميّل أوصل موجة النقد إلى الذروة التي كان ممكناً أن تصل إليها في عالمه السياسي والثقافي». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤٦.

(٣٥) حين يصف نصّار عملَ الشميل بأنه «... ندَّد بالتعصب، وهاجَمَ سياسة الانقسام والإكراه، **ونادى بإلغاء الدين التقليدي وإحلال دين العلم محلَّه**...» (المصدر نفسه، ص ٤٨)، فإنه يوحي بما أشرنا إليه. لكن هذا الإيحاء يصبح إفصاحاً وتصريحاً حين يعترف بأن محاولات الشميّل للتمييز بين نقده الدين ونقده رجال الدين تتلاشى «عندما ينتقل من نقد الايديولوجيا الدينية إلى عرض البديل الذي يدعو إليه» (أي العلم)، وحين يسلّم بأن الشميّل «**رغم عدائه للدين**... لا يؤمن بأن فرض **الإلحاد** فرضاً أمرٌ ممكن أو مفيد». (ص ٣٩) (التشديد في الاقتباسات من عندي).

ذهب أبعد ممّا قدَّره السابقون له وأولهم البستاني، وحاذى الفكرة الإلحادية (= الموقف العدمي من الدين) التي ليست ترادف ـ بالضرورة ـ الفكرةَ العلمانية التي تقول بوجوب الفصل بين الدين والسياسة، وبالحق في حرية التفكير بما فيه الحق في التديُّن. وهكذا فنقد الشميّل بلغ أوجهُ حدَّةً ووجهةً بانزياحه عن نطاق نقد الصلة الممجوجة بين الدين والسياسة، إلى نقد طرفٍ بعينه في تلك الصلة هو الدين والدعوة إلى تأسيسٍ بديل منه في المعرفة بالعالم والمجتمع هو العلم.

حاول نصّار أن يخفف من غلواء النزعة الإلحادية في أطروحة شبلي الشميّل بالقول إنه لا جديد فيها، لأنها مستقاةٌ من فكر داروين، ومن النزعة التطورية عند سبنسر وهكسلي، وبأنها «عظيمة الأهمية بالنسبة إلى ثقافة المجتمع الذي ثار الشميّل عليها»[٣٦] فحسب. وهذا مما يمكن قولُهُ في حقّ أية فكرة جديدة استقاها نهضوي عربي من الغرب وردَّدها على نحوٍ ما من الأنحاء في كتاباته. لكن الذي لم يهتم (نصّار) ببيانه هو: هل كان هذا النَّفَس الإلحادي لدى الشميّل مفيداً للدفاع عن صورة الفكرة العلمانية في ذلك العصر؟ (بل هل هو مفيد اليوم للغاية نفسها؟)، وهل ينتظم خطاب الشميّل حقّاً في سياق الخط الفكري الذي رسمتْهُ العلمانية المبكرة لبطرس البستاني وَوَفَى له تلامذةٌ آخرون مثل فرح أنطون؟ نعم، لا يخالف المرء ناصيف نصّار حين يقول إن «فضل الشميّل الكبير يبقى في أنه شعر بضرورة النظرية الفلسفية كقاعدة لمحاربة الطائفية»[٣٧]. بل في الوسع أن نضيف أنه كان أول من تفلسف في الفكر العربي الحديث بالمعنى الدقيق لعبارة الفلسفة، وأول من أنتج لغةً نظريةً في خطاب النهضة. لكن ذلك الامتياز المعرفي الذي كان له ـ ولفرح أنطون إلى حدٍّ ما ـ ما كان مفيداً في خدمة مطلب العلمانية النهضوي بقدر ما مكَّنَ خصومها من إمساك شبهةٍ عليها.

* * *

ما اكتفى نصَّار بالبناء على تراث نهضويّ القرن التاسع عشر في نظرتهم إلى مسألة العلاقة بين الدين والسياسة من منظور علماني يفصل بين الحَيِّزيْن، وإنما اتْبَع ذلك بمطالعة تعبيرات أخرى حديثة عن الفكرة العلمانية في القرن العشرين

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٨.

كتلك التي كرَّسها أنطون سعادة لنقد النظرة الدينية[٣٨]. ومع أن قراءتَهُ لسعادة أتت في سياقٍ أشمل هو تحليل المضمون الفلسفي والفكري في الايديولوجيا القومية[٣٩] عند زعيم «الحزب السوري القومي الاجتماعي»، إلا أن تشديده على علمانية سعادة ينتمي إلى احتفالٍ لديه بمركزية هذه المسألة في الفكر العربي، وبواقع أنها لم تشهد انقطاعاً في التعبير عن نفسها في القرن العشرين، حتى حينما تعرَّض فكر النهضة لنكسة شديدة في القرن نفسِه.

قلنا إن عودة نصّار إلى خطاب النهضة ذاتُ وظيفة محدَّدة هي بيان تاريخية الفكرة العلمانية في الوعي العربي من ضمنِ بيانٍ أشمل لاتصال هواجس النخبة الفكرية العربية المعاصرة التي تنتمي إلى جيل الثورة والحداثة (وهو أيضاً ـ وللمفارقة ـ جيل الهزيمة ونكبة خطاب الحداثة) بهواجس بناء الدولة الوطنية الحديثة. غير أن بيان الوَصْل والاتصال بين الهاجسينْ الفكريَّينْ النهضويَّينْ يُضْمِر اعترافاً ـ لا يَنِي يُفْصِح عن نفسه ويَبُوح في مناسبات عديدةٍ مختلفة ـ بأن الطوبى النهضوية، وحلم الدولة الوطنية في قلبها، اصطدمت بحاجز الامتناع التاريخي، فبدَت أمام استعصاءات التحقُّق التاريخي وكأنها تتبدَّد. . . ثم تعيد من جديد أسئلة النهضويين على جدول التفكير اليوم.

والحق أن القارئ في نصوص ناصيف نصّار لن يُدْرك إلحاحه الشديد على مسائل العلمانية ومدنية السلطة والحرية والديمقراطية والمواطنية، ونقده الشديد للسلطة الدينية وللطائفية، من دونِ أن يأخذ في الحسبان **الجغرافيا السياسية والاجتماعية** لخطابه، هذه التي تشكِّل البنية التحتية لتفكيره والخلْفية المرجعية لإشكالياته. إنها الحالة الطائفية في لبنان الكيان: مجتمعاً ودولةً وايديولوجيا سياسية. الحالة التي تتحدّى مشروع النهضة والدولة الوطنية الحديثة، وتفرض عليه حجزاً مديداً. وهنا ـ بالذات ـ تكمُن قيمةُ مساهمته الفكرية. هذا مثقف عربي مدافِعٌ عن الحداثة يكتشف كيف تنفضح «الحداثة» اللبنانية فجأة (وهي «الحداثة العربية الوحيدة التي كانت لنا قبل انفجارها)، فتكشف عن مخزونها التقليدي المجافي لمنطق الحداثة.

---

(٣٨) نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع**، ص ١٥٢ ـ ١٦١.

(٣٩) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ١٧٧.

ثانياً: من أجل الدولة الحديثة

الحلقة المفقودة في التاريخ العربي المعاصر، وفي مشروع النهضة برمَّته، هي الدولة الوطنية الحديثة. لكنها ليست محض حلقة من حلْقَات سلسلة يمكن رتق المفتوق منها أو الغائب بحيث تستوي السلسلة. إنها **العقدة الأساس**، بل المادة الحديدية التي منها تتكوّن حلقات السلسلة. درسٌ رَسَخ في أذهان النخب من تأمُّل أسباب الإخفاق النهضوي. لا نهضة ممكنة من دون دولة وطنية تكون مادتَها ووعاءَها ومضمونَها وقاطرة قيادتِها. لا مشروع للنهضة يجري في الدماغ من دون أن يمشي على قوائم. التاريخ ينبئنا بذلك. ما كان فكر النهضة (آثار الطهطاوي والتونسي وعبده والكواكبي والشدياق والبستاني واليازجي وأديب إسحق وفرح أنطون) إلا بوجود دولةِ محمد علي وإبراهيم باشا والخديوي إسماعيل. وما كان خطاب الثورة والحداثة إلا في أحضان الدولة الوطنية الناصرية؛ فكّر الإصلاحيون والنهضويون في الدولة الوطنية، ليس فقط لأنهم تطلعوا إلى قيام دولة وطنية، وإنما أيضاً لأن لَبِنَاتِ هذه الدولة كانت تنشأ وتتراكم وتحتضن خطابَ نُخَبٍ تدافع عن مشروعها المتحقق حثيثاً[٤٠]. وتراجَعَ خطاب النهضة حين تراجعت الدولة عن الإصلاحات وسقطت في قبضة الاحتلال الأجنبي. وانتكس خطاب الثورة والحداثة حين ضُربت الدولة الوطنية (الناصرية) ونشأت السلطة المملوكية الجديدة في البلاد العربية.

لا يعاني العرب خَصَاصاً أو عجْزاً في أفكار النهضة والتقدم، بل يعانون غياب ما لا تكون النهضة إلا به: الدولة الوطنية الحديثة. وحين نصِف خطاب النهضة والثورة والحداثة بأنه طوبى، فليس لأنه مستحيل التحقُّق، وإنما لأنه لم يتحقق في مشروع دولة، أو قُل تَحَقَّق جزئيّاً وامتنع بنهاية تباشير الدولة الوطنية.

لكن الدولة الوطنية لا تقوم، في المقابل، من دون فكرة نهضوية. وحدود الفكرة أنها فكرة، فلا تبارحُ حيِّزَها إلا متى توقَّعت، أي تحوَّلت إلى واقع ماديّ[٤١]. لكنها في حيّزها ذاك ضرورية بمقتضى جدلية الصلة بينها والواقع. بداهة نردّدها، لكنها قد تكون ضرورية في مثل حالتنا التي نحن فيها اليوم،

(٤٠) انظر بالتفصيل: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**.

(٤١) قريب هذا المعنى مما ذهب إليه ماركس من أن الأفكار لا تتحوَّل إلى قوة مادية إلا حين تحملها القوى التي تنقلها إلى واقع.

ضرورية لدحض رؤية ثقافوية تجريدية للنهضة، ولدحض رؤية تجريبية عمياء لا تؤمن بأثر الفكر في التاريخ.

يدور فكر نصّار في نطاق هذه العلاقة التلازمية بين فكرة النهضة ومشروع الدولة الوطنية الحديثة. ينصرف، على نحو خاص، إلى بيان المضمون السياسي والاجتماعي لهذه الدولة التي بها تحققت نهضات شعوب وأمم ومجتمعات في التاريخ الحديث. يشدّد أكثر فأكثر على صلة الدين بالمسألة، لا لشيء إلا لأن هذه الصلة غير مستقيمة في التجربة العربية، فتتنزَّل ـ لذلك السبب ـ منزلة العائق الكبير أمام قيام دولة وطنية. لا بدَّ من العلمانية، يقول نصَّار، وجْمع آخر من أترابه المثقفين. إذن، لا بدَّ من نقد الطائفية، ومن نقد أزعومة السلطة الدينية. لنبدأ معه من الثانية.

١ ـ في نقد السلطة الدينية

ليس من مهمةٍ فكرية من المهمات التي تفرض نفسَهَا على مثقف نهضويّ حداثي، ويكرّس لها حيّزاً من انشغاله النظري، ومن التزامه الثقافي، في نطاق وضْع عربيٍّ مأزومٍ ومدفوع مستقبله السياسيّ إلى مزيدٍ من الانسداد، أوْلَى من مهمة الدعوة إلى «إخراج السياسة من دائرة النظرة الدينية. . . وتحرير الفكر السياسي من تبعيته للفكر الديني»[٤٢]. يبعث على ذلك، في المقام الأول، ما يعاينُه أيُّ فكْرٍ نَمَا في مناخ مشروعيْ النهضة والثورة، وتَشَبَّع بقيمهما طويلاً، من تراجُع مروِّع في معنى السياسة وفي القيم المدنية الحديثة التي تؤسِّسها بعد أن طرأتْ علَيها قوىً ومقولات وأطروحات تأخذُنا إلى أوضاع تذكِّر المجتمعات العربية بما قبل تاريخها الحديث. وقد يَصِحُّ أن يقال مع ناصيف نصَّار إن قيام «الجمهورية التوتاليتارية الإسلامية في إيران»[٤٣] نَبَّه إلى الحاجة إلى التحليل النقدي للتراث بمقدار ما نَبَّه إلى ما سوف يعانيه التطور السياسي من أكلافِ صلةٍ متجدّدةٍ بين رجال الدين والسياسة. لكن نَصَّار ما كان يحتاج إلى حدث كالذي حصل في إيران، وأوصل رجال الدين إلى السلطة، كي يفتح حديثاً نقدياً في تلك الصلة المتجدّدة على نحو ما سيفعل أكثر من اعتنى بالمسألة من المثقفين والباحثين العرب، فقد كان في وسع معاناة المجتمع اللبناني مع المسألة الطائفية أن

(٤٢) ناصيف نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

تنبّهه إلى ذلك ـ وآخرين[٤٤] ـ مبكّراً، وأن تحمله على طَرْق الموضوع حتى قبل أن تندلع أحداث الحرب الأهلية في ربيع العام ١٩٧٥.

الدولة ظاهرةٌ مدنية تقوم بإرادة الناس مجرَّدةً عن أيّ اعتبار آخر خارجٍ عن نطاق المصالح المادية المشتركة. تكتفي الدولةُ بنفسها، فلا تَطْلُب لوجودها واشتغالها ما يخرُجُ عن مجالها الخاص. شرعيتُها، نظامُها، أخلاقيتُها، وقيمُها، منها هي نفسها. حين تلجأ السياسة إلى غيرها، تكشف عن نقصٍ في شرعيتها. في المقابل، لا يحتاج الدين إلى السلطة كي يحميَ وجوده، لأن إيمان الناس هو ما يحميه ويحفظ بقاءه. هذه منطلقات الرؤية إلى علاقة الدين بالدولة، وعلاقة الدولة بالدين، عند ناصيف نصّار[٤٥]. إنها تشدّد على التمايُز الماهويّ بينهما أو على التمايز في الطبيعة، إذ «الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى أو ردُّها إليها»[٤٦]، كما «لا نجد أن الدين يشكّل الأساس الذي تقوم عليه الدولة»[٤٧] لأن ذلك ينقُض معنى الدولة ومعنى السلطة، بل ومعنى السياسة كظاهرة اجتماعية[٤٨].

الدولة ليست الدين. ولكن، هل الاختلاف في الماهية يمنع الدولة من أن تقوم على أساس ديني؟ ألم يكن أمرُها كذلك في بعض فترات التاريخ الإنساني:

---

(٤٤) كان منهم ياسين الحافظ ووضاح شرارة. انظر في هذا: ياسين الحافظ، «في المسألة القومية الديمقراطية،» في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)؛ وضاح شرارة: **في أصول لبنان الطائفي: خط اليمين الجماهيري**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، **والسلم الأهلي البارد: لبنان المجتمع والدولة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧**، سلسلة الدراسات السياسية؛ ١، ٢ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠).

(٤٥) السلطة السياسية في تعريفه «ظاهرة طبيعية، لها أوصافها الخاصة، ووظائفها الخاصة، بمعزل عن أوصاف الظاهرة الدينية ووظائفها. فلا حاجة بها إلى طلب دعم الدين وبركته. وإذا فعلت، فإنها بذلك تخفي عجزاً. . . أو طمعاً في استغلال سلطان الدين. وبهذا المعنى، ليستِ السلطة السياسية حارسة للدين. فالدين يحرس نفسه بنفسه، ولا يحتاج إلى حماية السلطة السياسية. إن حق الدين في الوجود نابع من حرية الإنسان الاعتقادية. وواجب السلطة السياسية احترام هذه الحرية فقط». انظر: ناصيف نصّار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥)، ص ١٦٥.

(٤٦) نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، ص ١٣٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤٨) «السلطة السياسية **سلطة دنيوية** من ألفها إلى يائها». انظر: نصّار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٤٣؛ و«لا دولة في السماء. **الدولة ظاهرة دنيوية**، اجتماعية تاريخية، قاعدتها منطقة معينة من الأرض، وأساسها مجتمع يعيش على هذه الأرض ويتفاعل معها. . . هذه الحقيقة تنعكس في الدولة الدستورية المعاصرة من خلال اسمها. . . ومن خلال إعلانها أن الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة» (ص ١٧٠ ـ ١٧١) (التشديد من عندي).

أعني حين نشأت ظاهرة الدولة الدينية (الثيوقراطية) التي ادعت قيامها على مبدأ «الحق الإلهي» (Le Droit divin) وقام على أمرها إكليروس ديني؟ بل أليست تستخدم الدين حتى الآن لشرعنة نفسها؟

أسئلة لم تَغِب عن منطلقات نصّار، ولا هي تغيّر في ثَابِتِيَّةِ تلك المنطلقات. لنطالع نظرته إليها في وجوه **أربعة**، منها: معنى الدولة الدينية، نوع علاقاتها بالدين، نصاب دينيَّتها، ثم المشكلات التي يطرحها مفهومُ الدولة الدينية ونظامُها.

الدولة الدينية، في تعريف نصّار، «هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني»[٤٩]. قد يجد هذا النمط من الدولة ما يبرِّره في نظر المجتمع الذي يفرض فيه نفسه، وذلك في الحالة التي يتطابق فيها الانتماء إلى الأمة والدولة مع الانتماء إلى الدين[٥٠]. لكن هذا التطابق نادرٌ في تاريخ المجتمعات والأمم، وهو أكثر ندرة في العهد المعاصر[٥١]. ولكن، إذا كان الدين «ليس أساساً للدولة بالمعنى القويّ إلا في الدولة الدينية»[٥٢]، فإن بيت القصيد في مسألة التعريف هو لفظ «الأساس» ومعناه. فهل ينصرف معناه إلى القول إن الدولة تكون دينية إن طبَّقت حُكْم الشرائع الدينية؟ أم تكون كذلك إن قام على أمر إدارة السلطة فيها جسمٌ إكليروسي؟ ثم هل ينتفي طابعُها الديني إن غاب هذا الجسم الوسيط (= رجال الدين)؟

في بحث متميّز، وغير مسبوق في موضوعه، وفي البناء النظري لهذا الموضوع، كرَّس جزءاً منه لتحليل الصلات بين الدولة والدين[٥٣]، يذهب ناصيف نصّار إلى أن الدولة الدينية ليس تلك التي تؤسّس السياسة والسلطة على الدين فحسب، بل التي «تعتبر الدين أساساً شاملاً لجميع ميادين الحياة فيها»، فتستدمج السياسة فيها بحسبانها مظهراً من مظاهر الحياة العامة، وتدَّعي أن الله يتدخل في تفاصيل الحياة كافة بما فيها السياسة[٥٤]. إنها، بهذا المعنى، **دولة**

(٤٩) نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١٢٥.

(٥٠) نصار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، ص ١٥٤.

(٥١) لعلّ أبرز نماذج التطابق بين الانتماءين، الديني والاجتماعي أو القومي، في التاريخ المعاصر النموذج الصهيوني والنموذج الباكستاني حيث تقوم الدولة على فكرة «الأمة الدينية»، أي كدولة للملّة ـ الأمة!

(٥٢) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٦٥.

(٥٣) المصدر نفسه، الفصل السابع.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

المجتمع الديني. وهذه ليست دولة الاستبداد الديني، الدولة التي تسخّر الدين للتحكّم في المجتمع وفرض سلطانها باسم الحقّ الإلهي، وإنما هي دولة **التوتاليتاريا الدينية**: التي تتدخل في تفاصيل الحياة الاجتماعية، فتخضعها للدين.

قد يُظَن أن الجواب عن السؤال: «من يقوم بذلك؟» بأن رجال الدين أو الإكليروس الكنسي هُمْ من يفعل ذلك، جوابٌ يكفي للقول إنهم يطبقون تأويلاً لا نصّاً، وإن الدولة ليست دينية وإنما دولة تسخّر الدين. المسألة عند نصّار ليست بهذه البساطة. وبالمعنى نَفْسِه يكون من التبسيط الاعتقاد بأن موطن الإعضال كلَّه إنما يكمن في وجود أو في غياب طبقة رجال الدين. بهذا المعنى ساجل نصّار بعض أطروحات أحد فقهاء الدستور اللبنانيين إدمون رباط في ذهاب الأخير إلى أن بعض نجاحات الدولة العربية المعاصرة في تحقيق ما أسماه بـ «العلمانية الصامتة» مردُّهُ إلى ما في الدولة الإسلامية من استعدادٍ عضوي للعلمانية بسبب خلوّها من طبقة الإكليروس. يعترض نصّار على تعليل إدمون رباط، ويرُدُّ بعض ما بَدَا للأخير من نجاحات إلى عوامل أخرى غير دينية[٥٥]، مشدِّداً على أن الدولة «لا تكون دينية بسيطرة الوسيط الديني عليها، بل بسيطرة التصوّرات والقيم والمشاعر الدينية على حياتها **وعلى حياة المجتمع** الذي هي دولته»[٥٦].

لكن موقف نصّار من المسألة ما كان ليخلو من تناقضٍ حَمَلَ عليه بعضُ غُلُوِّه في تعريف الدولة الدينية[٥٧]. من ذلك أنه سيسلّم، بعد نَفْيٍ، أن علاقة الدولة بالدين قد لا تخلو من استغلال الأولى للثاني[٥٨]. وهو قولٌ يستقيم تماماً مع مقدّمات نصّار التي يصدُر عنها ومقتضاها أن الدولة دولة، ولا يمكن أن

---

(٥٥) «ما أحرزته لم يأت لأن الدولة الإسلامية تحمل في طبيعة تكوينها استعداداً عضوياً للعلمانية، وإنما أتى بسبب ضرورات الإصلاح السياسي التي لم تستطع الدولة العثمانية، والدول العربية بعدها، أن تتجنبها في مواجهة الدول الغربية». انظر: نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، ص ٨٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٥٧) سنرى أن هذا الغلوّ سيأخذه إلى غلوّ رديف في تعريفه العلمانية على الرغم مما يحيط به قولَهُ فيها من تحوُّطات مفاهيمية ومنهجية. ولكن من الواضح أن في خلفية تلك الحَدِّية في النظر إلى الدولة الدينية وإلى العلمانية الشاملة يقبع ثقل المجتمع الطائفي اللبناني الذي لا يتغيّر نظامُهُ السياسي الطائفي إلا بتغيُّر ثقافته الجماعية الطائفية. وتلك مسألة سيَحين الحديث فيها.

(٥٨) إذا كانت الدولة الدينية دولة بمعناها الطبيعي، «فهي سلطة سياسية تتماهى مع الدين وسلطته **لأغراض سياسية استبدادية**». انظر: نصّار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٥٠ ـ ١٥١ (التشديد من عندي).

تكون إلا كذلك: أي كياناً سياسياً، اجتماعياً، ومدنياً. وإذا ما صرفنا النظر، هنا، عن **درجة** التماهي بين الدولة والدين **ونسبتِه**، وهل ينجم عنه كينونةٌ لدولةٍ دينية فعلاً أم لدولةٍ تسوِّغ نفسَها أو تُشَرْعِنها باسم الدين، فإن هذا النمط من العلاقة التي تقيمُها الدولةُ بالدين يطرح مشكلاتٍ حادَّة قاربهَا نصَّار، من وجوهٍ مختلفة، مقاربةً استشكالية.

كثيراً ما تبرِّر دولةٌ طابعها الديني بوحدة العقيدة التي يعتنقها الشعب. على هذا المبرِّر قامت الدولة اليهودية في فلسطين، وقامت دولة باكستان في «الهند المسلمة». وعلى هذا العنوان قامت «الإمارة الإسلامية» في أفغانستان الطالبانية، ويقوم مبدأ «تطبيق الشريعة الإسلامية» في العربية السعودية، بل وفي مجتمعات أخرى لا يتحقق فيها مبدأ وحدة الدين الجامع(٥٩). ولكن «هل يمكن تأسيس وحدة الشعب على وحدة الدين»، كما يتساءل نصّار بحق(٦٠)؟ إن ذلك إذ يصطدم بحقيقة أن الشعب مصدر السلطة في الدولة الحديثة، وإذ يتجافى مع فكرة الديمقراطية التي «تتعارض مع فكرة التزام الدولة بدينٍ معيّن من الناحيتين الرسمية والفعلية»(٦١)، فهو يخالف الواقع التاريخي أيضاً حيث يندر أن يحصل تجانس ديني أو مذهبي في مجتمع واحد، إذِ «الوضع الطبيعي للدولة التاريخية هو وضع التعدّد في الإيمان الديني أو المذهبي الديني عند أعضائها». وفي هذه الحال لا بدّ للدولة التي تؤسس نفسها على الدين من «الوقوع في الظلم والقهر، فضلاً عن الاستبداد»، حتى وإن هي ادعت التزامها بالعدل الإلهي، «وذلك لأنها كدولة متماهية مع سلطة دينية أو مذهبية دينية معينة، تُقْصي عن السلطة السياسية الخارجين عن تلك السلطة»(٦٢).

أوّل مشكلات الدولة التي تقوم على الدين، والتي لا يكون في نسيجها الاجتماعي تجانس ديني، بل تعدُّدٌ واختلاف، هو **مُصَادرة** السلطة والسياسة من المجموع الاجتماعي لصالح فئة(٦٣) من ذلك المجموع تؤسِّس غلبتَها السياسية على

(٥٩) على مثال قيام «الجمهورية الإسلامية» في إيران أو «تطبيق أحكام الشريعة» في السودان.

(٦٠) نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، ص ٨٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٦٢) هذه النُّقول من: نصّار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٥٣.

(٦٣) «إن ما يجري أساساً في الدولة الدينية غير الموحدة في الانتماء الديني هو تحويل الاختلاف الديني إلى اختلاف حقوقي سياسي ووضع سلطة الدولة في قبضة جماعة إثنية دينية من جماعات الدولة دون سواها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

غلبتها الدينية أو المذهبية. هذه **واحدة**. **الثانية** أن مبدأ المعارضة السياسية ـ والحقَّ فيها ـ يغيب في مثل هذا النمط من الدولة القائم على حاكمية الدين؛ فحين يكون السلطان للدين، لا مكان للمعارضة إلا بوصفها مروقاً عن الدين(٦٤)، والدولة ميدان السياسة، والسياسة قائمة على الرأي ـ الذي هو اجتهاد بشري ـ والآراء مختلفة ومتعددة بين الناس، بينما حكم الله (= حكم الدين) ليس رأياً(٦٥). فإذن، لا مكان للمعارضة، بل لا مكان للسياسة في هذا النمط من الدولة الذي هو ـ كما وصفه نصّار مُحِقاً ـ «دولة اللادولة»(٦٦): دولة الاستبداد السياسي الذي يلبس لبوس الدين.

هل يحمي التسامح الديني الحق في الرأي والاختلاف والمعارضة؟ لا، ولا هو يلغي الاستبداد السياسي، ولا يطلق حرية الناس. إنه قد يحتوي الاختلاف الديني والمذهبي(٦٧) من دون أن يلغي قيام الدولة على مبدأ ديني.

* * *

هل تنطبق هذه الأحكام على الدولة الطائفية التي يُفسح التوازن بين الطوائف فيها هوامشَ ومساحات أمام الحريات الفردية والعامة، ومشاركةً في إدارة الدولة من قبل ممثلي تلك الطوائف، أوسع بما لا يُقاس ممّا يُفْسِحُه نموذج الدولة الدينية؟ وهل معنى ذلك أن هذه الدولة الطائفية ليست دولة دينية؟

٢ ـ في نقد الطائفية

قلنا إن الخلفية الحاكمة لرؤية ناصيف نصَّار العلمانية إلى مسألة الصلة بين الدولة والدين، ونقده للسلطة الدينية، هي ـ إلى جانب انحيازاته النظرية إلى التفكير التنويري ـ حالة المجتمع الطائفي والدولة الطائفية في لبنان والتباسات العلاقة فيهما بين السياسة والدين. لذلك، يقع في باب «البداهة» القولُ إن وجهاً من وجوه رؤيته العلمانية والنقدية تلك ممّا يمكن مطالعتُه من خلال نقده الطائفية.

(٦٤) «لا مكان في الدولة الدينية للمعارضة السياسية بالمعنى الحقيقي. . . ، المعارض المعتَرف به في الدين هو الشيطان. ولكن الشيطان عدوّ لا مكان له في دولة الله؛ وكذلك دعاتُه وعملاؤه وأصدقاؤه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

وهو نقد أفرد له حيّزاً واسعاً في ما كتبه خلال الأربعين عاماً المنصرمة. ولكن السؤال الذي طرحناه في خاتمة الفقرة السابقة يفرض نفسه ـ ابتداءً ـ في هذا المعرض: هل ينتمي نقد الطائفية إلى نقد السلطة الدينية؟ هل الأولى شكلٌ من الثانية؟ إن لم يكن الأمر كذلك، فَلِمَ الإلحاحُ على المسألة في نصوصه مترافقاً مع الإيحاء بأنها في جملة ما يدعو إليه نقدُ الصلة بين الدين والسياسة؟

شدّدنا في الصفحات السابقة على أن موقف ناصيف نصّار في المسألة ـ وكما ورد في ردّه على «فيلسوف» الطائفية في لبنان كمال الحاج[٦٨] ـ هو أن «الخلط أو الدمج بين الدين والدولة لا يصحّ إلا حيث يعتبر الدين نفسُه المرجع الأول والوحيد في كل الشؤون البشرية»، ذلك أن «للدولة وظيفة تختلف عن وظيفة الدين»، ووظيفتُها «تتعلق بالزمنيات»[٦٩]. لنترك جانباً ـ وإلى حين ـ ما يوحي به قوله عن إمكان أن يكون الدين في دولةٍ ما «المرجع الأول والوحيد» من إيحاء بأنه حقيقة واقعة فعلاً، ولنتساءل معه في ما إذا كان ذلك الخلط (أو الدمج) بين الدين والدولة من سمات المجتمع الطائفي. هنا يطالعنا السؤال: ما الطائفة، وما الطائفية؟

في بحث مميَّز عن الايديولوجيا والعقائديات[٧٠]، يذهب ناصيف نصّار إلى التمييز بين الطائفية (والطائفة) والدين. يتعلق الدين بالإيمان بالمطلق الكلّي الذي يقع خارج المجال الاجتماعي والإنساني؛ أما الطائفة والطائفية، فتُحيلان إلى جماعة اجتماعية وتاريخية، أو إلى عصبية[٧١]. لكن هذا التمييز لا يُغلِق المسألة عند نصّار، بل يفتحها. ذلك أن هذه الجماعة أو العصبية (= الطائفة) **تلتحم**، أي تتكوّن كجماعة وكعصبية (طائفة) **بالفكرة الدينية**، تماماً كما تلتحم الجماعة القبليّة بعصبية النسب في النظرية الخلدونية[٧٢] **يَتَأَرْخَنُ** الدين، هنا، ويتحوَّل إلى ايديولوجيا، أي إلى عقيدة اجتماعية تؤدي وظائف في تكوين الجماعة، وفي تحديد نظام اشتغالها (Fonctionnement) كجماعة متميزة ومتمايزة. بهذا المعنى

(٦٨) انظر معطيات ذلك الردّ النقدي بالتفصيل في: نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ٥٣ ـ ٧٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٧٠) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الايديولوجية: أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٧١) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٧٢) أفرد نصار لنظرية ابن خلدون كتاباً. انظر: Nasif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaire de France, 1967), esp. chap. 3.

يكون الدين في مقام الدينامية[٧٣] التي بها تتشكّل الجماعة وتنتظم حركتها. وبهذا المعنى نفهم لماذا تتحدّد الطائفة والطائفية بوصفهما «وسيطينْ بين الدين بمعناهُ الماورائي، والدين بِتَجَسُّده الاجتماعي التاريخي»[٧٤]، أي بوصفهما قرينة على ذلك النوع من الاعتصاب الاجتماعي الذي يتدخل الدينيُّ في تشكيله على النحو الذي ينجم عنه قيام جماعة اعتقادية تشبه كل جماعة تنهض الايديولوجيا (= العقيدة، دينية كانت أو مدنية) بوظيفة تكوينها[٧٥].

لا سبيل، إذن، إلى الفصل كلّياً بين الطائفية والدين على الرغم من الاستقلالية النسبية (Autonomie) التي للبُنى الطائفية ـ كبُنى اجتماعية وسياسية ـ عن الدين كعقيدة. وهذا التداخل هو ما يحمل على نقدها، بما هي حالة من حالات الالتباس في العلاقة بين الدين والسياسة والدولة، وعلى نقد الايديولوجيا الطائفية[٧٦] التي تُحكِم الوشيجة بينهما. غير أن ذلك ليس يعني بحال أن التماهيَ في الطبيعة قائم بين الطائفية والدين على النحو الذي يفترضه منظرو الفكرة الطائفية ويرتبون عليه زعماً مقتضاه أن دفاعهم عنها إن هو إلا دفاع عن الدين[٧٧]. فللطائفية وظيفة سياسية ليست تتصل بالدين إلا من حيث هو قطعة غيار ـ وإن كانت أساسية ـ في جهاز اشتغالها.

قد يقال ـ على طريقة من يلتمس لها الشرعية ـ إن الطائفية كنظام سياسيّ وفَّرت حلاً لمعضلة السلطة والشراكة في مجتمع متعدّد الانتماءات الدينية إلى الحدود الفسيفسائية المستعصية على الرتق مثل المجتمع اللبناني. ناصيف نصّار ليس

---

(٧٣) نصار، **الفلسفة في معركة الايديولوجية: أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها**، ص ٧٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٧٦) انظر معطيات ذلك النقد في مساجلة نصار لكمال الحاج المشار إلى بياناتها في الهامش (٦٨)، وفي مساجلته لاثنين من ألسنة الايديولوجيا الطائفية ومنظريها الكبار في لبنان: ميشيل شيحا وشارل مالك. انظر: ناصيف نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟**، فلسفة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ٤٣ ـ ٤٧. انظر في الموضوع أيضاً: مهدي عامل، **القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية: مدخل إلى نقض الفكر «الطائفي»** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٠)، وفواز طرابلسي، **صلات بلا وصل: ميشال شيحا والايديولوجيا اللبنانية** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٩).

(٧٧) يردّ نصّار على زعمهم منبّهاً إلى أن «الدفاع عن الطائفية ليس أحسن سبيل للدفاع عن الدين». انظر: نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ٦٤.

من هذا الحزب والمذهب؛ فالطائفية عنده «تسوية ظاهرة لم تُحدث حتى الآن أيَّ تقارُبٍ عميق بين المسيحيين والمسلمين»، بل هي «تخفي صراعاً شديداً في سبيل الحكم»[٧٨]. لكن الأسوأ من ذلك أنها تمنع من قيام الدولة الحديثة، ومن تكوُّنِ وطنٍ بالمعنى العصري. إن هذيْن معاً يضيعان في تنزُّلِهَا منزلةَ الوسيط بين المواطن والدولة الذي يصادر الشعور بالانتماء إلى كيانيةٍ أعلى من نصاب الطائفة وأرحب من حدودها الضيقة والمُقْفَلَة، ومعه يُصادِر المواطَنة[٧٩]. ومقتضى المواطنة كمقتضى الإيمان الديني (على الأقل في الإسلام والبروتستانتية): سقوط الوساطة. إذِ «المواطنية علاقة مباشرة بين المواطن والدولة». وهي لذلك تسقط بوجود وسيطٍ يصادرها كما في حالة لبنان «حيث الخلل يصيب هذا الطابع في الدستور اللبناني من جهة الاعتراف بجسم ديني سياسي حقوقي يتوسط بين المواطن والدولة، هو الطائفة»؛ إذ الدستور اللبناني «يعترف للطوائف الدينية في لبنان بالحق في التشريع في ميدان الأحوال الشخصية، وبالحق في التعليم والتربية في مدارس خاصة لها، وبالحق في التمثيل في الوظائف العامة وفي الحكومة. وهذا الاعتراف يعني أن علاقة المواطن بالدولة ليست علاقة مباشرة في جميع الميادين المدنية والسياسية، ويعني في العمق أن الدولة لا تقف من المواطنين، وحقوقهم وواجباتهم، موقف الدولة الوطنية بالمعنى التام»[٨٠].

ليس اللبنانيون مواطنين، بهذا المعنى، متساوين في حقوق تكفلها دولة وطنية. قد يكونون متمتعين أكثر من غيرهم بالحريات، وهذا صحيح؛ لكن الفارق كبير بين هذه الحريات والديمقراطية. فقد تكون هذه الحريات ـ وهي قطعاً كذلك ـ من المضاعفات الإيجابية للتوازن الطائفي الذي هو نفسُه المِعْوَل الذي به يَتَقَوَّضُ كيان المواطنة الديمقراطية. وحيث تغيب المواطنة[٨١]، يعوّض عن غيابها مفهوم «العيش المشترك». وهو ـ قطعاً ـ مفهوم يدُل على نفسه ومُضْمَرُهُ، كما صريحُه، أن

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٧٩) «إن وجود وسيط بين المواطن والدولة هو سبب التمزق في نفسية اللبناني السياسية؛ فالطائفة التي ينتمي إليها اللبناني تشكل الإطار الذي يشعر من خلاله بوجوده السياسي. لذلك لا يحس مباشرةً بأنه مواطن يتمتع بجميع الحقوق والواجبات المدنية التي يتمتع بها المواطن الكامل؛ فالطائفية تقف حاجزاً بينه وبين الدولة كدولة لجميع المواطنين على حدٍّ سواء». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٨٠) نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟**، ص ٣٨.

(٨١) يُصِرّ د. ناصيف نصّار على تسميتها مواطنيّة مميِّزاً بينهما. انظر: المصدر نفسه، ص ١٦. وهو تمييز لا نشاطره إيّاه لأن فيه بعضَ التكلّف والاصطناع.

اللبنانيين ليسوا شعباً موحَّداً، بل جماعاتٌ متعايشة في وطنٍ كما تتعايش فصائل وقطعان مختلفة في فضاء غابويّ يجمعها. وناصيف نصّار دقيق حين يقول[٨٢] إنه «لا وجود في ايديولوجية التعايش الطائفي لمشروع بناء مجتمع جديد يتجاوز صيغة التعايش **ويحقق الاندماج** في وحدة مجتمعية عليا»؛ فالمجتمع الطائفي ليس شيئاً آخر غير المجتمع العصبوي الذي يعاني فقدان الاندماج الاجتماعي، والذي يؤسّس فيه ذلك الفقدانُ لتوليد كيانات ذاتية على حدود جماعاته تمتلك نُظُمَهَا الخاصة ومؤسساتها الأهلية المستقلة وأحوالها الشخصية التي تزيد إمعاناً في إضعاف وحدة الجماعة الوطنية[٨٣]، و ـ للأسف ـ من طريق مساهمة الدولة في ذلك[٨٤].

فعلاً، إن «الطائفية هدَّامة ولا يمكن أن تكون بنَّاءة»[٨٥]. ولذلك، لا حلّ لها سوى نقضها. ولا يكون نقضها إلا بمشروع بديل: مشروع الدولة الوطنية الحديثة، المشروع الديمقراطي الذي يتحقق فيه المعنى العميق للمواطنة والمساواة بين المواطنين في الحقوق والسياسة[٨٦]. وهو ـ في حسبان د. ناصيف نصّار ـ الذي لا يكون إلا من طريق الفصل التام بين الدين والدولة، أي من طريق العلمنة.

٣ ـ في العلمانية

ينتمي خطاب ناصيف نصّار إلى مدرسة في الفكر العربي المعاصر شدّدت باستمرار على الفكرة العلمانية حلقةً رئيسَةً غيرَ قابلةٍ للتغييب أو المحو في مسلسل البناء النهضوي والحداثي. لا سبيل إلى بناء الدولة الحديثة والمجتمع العربي الحديث ـ تقول هذه المدرسة ـ من دون المرور من طريق العلمنة[٨٧]. التحديث الاقتصادي

---

(٨٢) نصار، **الفلسفة في معركة الايديولوجية: أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها**، ص ١٠٣ (التشديد من عندي).

(٨٣) نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟**، ص ٣٩.

(٨٤) نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١١٦ ـ ١١٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٨٦) «المساواة في الحقوق السياسية... هي التي تحدد الوجود الحقيقي للمواطن في الدولة وليس المساواة أمام القانون». انظر: نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟**، ص ٦٩.

(٨٧) ثمة من ألَحَّ على المسألة بلغةٍ ايديولوجية مثل صادق جلال العظم والصادق النيهوم وجورج طرابيشي، ومن أتاها من باب الخطاب الأكاديمي أو العلمي مباشرة مثل ياسين الحافظ وناصيف نصّار وعزيز العظمة ومحمد أركون، أو من طريق غير مباشر ـ عبر الدراسات الإسلامية ـ مثل محمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي... إلخ.

والاجتماعي وحده لا يكفي. حتى الدَّقْرطة (Démocratisation) غير سالكة السبيل إلى النجاح بمعزل عن المرور من العلمنة، بل إن الديمقراطية قد لا تعني شيئاً من دون هذا المضمون العلماني للدولة[٨٨] الذي هو لها بمثابة الماهية. للعلمانية في هذا الخطاب، إذن، ما يبرّرها. وهو عينُه ما يبرِّر ـ في نظر ناصيف نصّار ـ نقد النظرة الدينية إلى الحياة، وإلى الوجود الاجتماعي خاصة[٨٩]، ونقد الطائفية والمجتمع والنظام الطائفيين اللذين لا يكون خلاص منهما بغير العلمانية[٩٠]. ما معنى العلمانية[٩١] وما سمة الدولة التي توصَف بأنها دولة علمانية؟

يميز نصّار بين **ثلاثة** أنماط من الدولة (دينية، ملحدة، علمانية) كاتباً[٩٢]: «الدولة الدينية هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني، والدولة الملحدة هي التي تحارب الدين... أما الدولة العلمانية، فهي التي تقف موقفاً محايداً تجاه الدين، بمعنى أنها لا تحاربه ولا تتبناه كدولة، بل تترك للمواطنين حرية المعتقد الديني». لهذا التمييز وظيفة محددة: بيان هوية الدولة العلمانية وتخليص مفهومها من الصورة النمطية التي كوَّنَها عنها خصومُها وأشاعوها في الجمهور مع علمهم بأنها تجافي معناها وحقيقتها التاريخية. يقول هذا التمييز ـ اختصاراً ـ إن **العلمانيةَ ليست الإلحاد أو معاداة الدين.** لكنه يضع هذا التعيين في نطاق **مثلَّثٍ** من العلاقة بين الدولة والدين. يَبدو الدين في العلاقة **الأولى** متورطاً في السياسة والدولة أو قُل ـ للدقة ـ مُوَرَّطاً فيهما. إن وظيفته، في هذا النمط الأول من الدولة، أن يكون قواماً، ماهيةً، مصدراً للشرعية، بحيث لا تكون قيمومة الدولة إلا به. وهي في هذه الحال (نعني الدولة) تكون منحازة إلى الدين. ويكون لهذا الانحياز أكلاف فادحة حيثما كان المجتمع متعدّد الانتماء الديني[٩٣]،

---

(٨٨) «الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية»؛ و«الديمقراطية الحقة لا بدّ لها أن تكون علمانية». انظر: نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، ص ٨٥.

(٨٩) انظر موقفه المتماهي مع رؤية أنطون سعادة للنظام الديني وتحليل الأخير له ونقدِهِ الفكرةَ الثيوقراطية في: نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع**، ص ١٥٥ ـ ١٥٨.

(٩٠) انظر موقفه بالتفصيل في: نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١٠٣ ـ ١٢٩.

(٩١) قدَّم عزيز العظمة أوسع مطالعة، حتى الآن، لمفهوم العلمانية في تاريخيته النظرية والسياسية. انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨).

(٩٢) نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١٢٥.

(٩٣) قد يكون المجتمع أوحديَّ الانتماء الديني، لكنه متنوّع المذاهب الإكليريكية أو الفقهية. وفي هذه الحال يتحول الانحياز إلى انتصارٍ لمذهب على آخر.

لأنه انحياز يترجم نفسَه سياسياً لمصلحة جماعةٍ ملّية (تصبح، إذن، جماعة طائفية ـ سياسية) على حساب أخرى، فيؤسّس بذلك لقيام النظام السياسيّ الطائفي. ويبدو الدين في العلاقة **الثانية** مقموعاً ومعتدى عليه، وليس مهمَّشاً ومقصياً فحسب، من قِبل الدولة. وفي هذه الحال يكون للدولة موقف فلسفيّ من الدين تنحاز فيه ضدَّه وتفرضه على المجتمع عَنْوَةً وبالإكراه والقَسْر من طريق ما تُقِرُّهُ من تشريعات معادية للحياة الروحية[٩٤]. أما في العلاقة **الثالثة**، فينسحب الدين من الحياة السياسية إلى حيّزه الطبيعي، الروحي والثقافي والفرديّ، ويُصَان الحقّ الجماعيّ فيه كإيمان لا يقبل التقييد (حرية الاعتقاد الديني) ويُحاط بالضمانات القانونية والدستورية أسوة بسائر الحقوق التي تضمنها الدولة الحديثة لمواطنيها. وفي هذه الحال، لا يكون للدولة من موقفٍ من الدين سوى موقف الحياد التام إزاءه في الحَيِّز العام المشتَرك (= الحيّز السياسي أو العمومي) مقروناً بالاحترام التام لحِرْمته في حيّزه الخصوصيّ الطبيعي كعلاقةٍ إيمانية بالمطلق.

هذا منطق نصّ نصَّار، لم نُوَلِّد نتائج من خارجه. بل هذا منطق فكره على وجه عام، وهو منطق الدولة الحديثة ومنطق الفكرة العلمانية كما نشأت في الفكر الحديث، وكما عبَّرت عن نفسها في التاريخ. ليست العلمانية فكرة فلسفية، إلا في بعض التراث المادي الشيوعي المتطرف، وفي بعض تطبيقه السياسيّ السخيف على المنوال الستاليني ورديفه الألباني (على عهد أنور خوجه)، أو الكوري الشمالي (على عهد كيم إيل سونغ)، أو في بعض التراث الليبرالي المتطرّف من النمط اليعقوبي والكمالي (التركي). إنها فكرة **سياسية**، أو قُل تنتمي إلى الفلسفة السياسية، غير معنية بالنظر إلى الدين من زاوية الحقيقة والخطأ، وإنما من الزاوية **الوظيفية** الصرف. إن وظيفته السياسية الوحيدة ـ في نظر العلمانية ـ هي شقّ المجتمع وتأسيس السياسة على المطلقات، بينما هي المجال الأمثل لما هو نسبيّ وبشريّ. والفصل بينه والسياسة والدولة لا يحرِّر المجال العام من التقديس والتَّعْلية (الترانسندنتالية) فحسب، بل ويعيد للدين معناهُ العميق كتهذيب للسلوك الإنساني وكرسالة للتوادُد والتعاوُن والوحدة، أي كتنمية لكل المصادر الأخلاقية الرفيعة التي تصبُّ رصيدها في تكوين المجتمع المستقرّ.

(٩٤) مثل إقفال دور العبادة أو عدم الترخيص ببنائها، أو مثل حظر ممارسة الشعائر والطقوس والاحتفالات الدينية، أو مثل مصادرة مجال الأحوال الشخصية والقضاء الشرعي واستدماجها في نظام القوانين المدنية، أو مثل تحقير الشعور الديني والتحريض على الرموز والمقدسات في البرامج الإعلامية والتعليمية، أو مثل التدخل في الخصوصيات الفردية، كاللباس والالتحاء... إلخ.

هذه رؤية ناصيف نصّار للعلاقة بين الدين والدولة في نطاق المنظور العلماني لتلك العلاقة. تَكَرَّرَ التعبير عنها في معظم ما كتبه في الموضوع خلال الأربعين عاماً الأخيرة. وهي رؤية تمسَّك دائماً بالاعتقاد بأنها وحدها تحرِّر لبنان من لوثته الطائفية بمقدار ما تحرّر سائر المجتمعات العربية من خطر ثيوقراطيات متنوّعة تُطِل عليها تحت عناوين مختلفة أظهرُها اليوم عنوان «تطبيق الشريعة» أو أسلمة الدولة الذي تتحرك تحته الأصوليات الإسلامية سياسياً. غير أن هذه الأطروحة التي يصْدُر عنها الأستاذ ناصيف نصّار، في وضوحها الذي يحفظ لمفهوم العلمانية الوضع الاعتباري النظري (Statut théorique) الذي له في منظومة الفكر السياسي الحديث، يَطْرقُ عليها أحياناً بعضُ مَزِيدَاتٍ تَخرُجُ بها عن طورها ودلالاتها الأصلية. وقد يحدث ذلك أحياناً في معرض سعْيه إلى التفكير في العلمانية بعقلٍ أكثر شمولية. لكن ذلك لا يقودُهُ دائماً إلى الوفاء لمعناها الأصيل، حتى لا نقولَ إنه يأخذه إلى ترتيب نتائج نظرية قد تَنْقُض المقدمات. لِنُفْصِح أكثر:

يسلّم د. ناصيف نصّار، بناءً على تحليلٍ عميق لمأزق النظام الطائفي، أن «النظام العلماني هو البديل للنظام الطائفي»[٩٥]. لكنه، إذ يَحرِص على بيان حاجة المعركة من أجل استئصال الفكرة الطائفية من الدولة إلى ثورة ثقافية تتحرّر بها العقول والنفوس من الوهم الطائفي، أو إذْ يَحرِص على التشديد على أن المعركة ضد الطائفية ليست معركة سياسية فحسب، بل معركة ثقافية أيضاً، يَصِل إلى القول إن «الدولة العلمانية تقتضي المجتمع العلماني»[٩٦]. ولا يبدّد غموضَ معنى «المجتمع العلماني» تعريفُه إياه[٩٧] بأنه الذي «يقوم. . . على مبدأ حرية الإرادة العاقلة»، ذلك أن «حرية الإرادة العاقلة» ليست تعني سوى التحرُّر من سلطان التصوُّر والشعور الديني[٩٨]. وفي هذا النوع من العنف اللفظي ـ الذي حَمَلَت عليه ربَّما مرارةُ معاينتِهِ حال الاهتراء التي وصل إليها لبنان بعد انتقاله من طور الانقسام السياسي إلى طور الانقسام الأهلي الطائفي[٩٩] ـ ما **قد** يوحي بأنه يجنح بالفكرة

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٩٦) نصّار، **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية**، ص ٨٧.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٩٨) لنقرأ مثلاً: «الدولة لا تكون دينية بسيطرة الوسيط الديني عليها، بل **بسيطرة التصورات والقيم والمشاعر الدينية** على حياتها **وعلى حياة** المجتمع الذي هي دولته. وعليه، لا تصبح الدولة علمانية إلا إذا تحرّرت ومجتمعها من سيطرة النظام الديني. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧ (التشديد من عندي).

(٩٩) لعلّه من المفيد التنبيه، في هذا المعرض، إلى أن موقف نصّار هذا كُتب في أواسط الثمانينيات، حيث أخرجت البنية الاجتماعية اللبنانية أحشاءها الطائفية وأنتجتِ الحربُ الأهليةُ الأصل حروباً أهلية =

العلمانية نحو تعريفٍ يصطدم فيه معناها مع الشعور الدينيّ للمجتمع. وهي ملاحظة نقدية لا نسوقها في معرض البحث عن ثغراتٍ في خطاب الرجل، بمقدار ما يحملنا عليها ما نَحْمِلُهُ من شعورٍ بالإعجاب بمعماره الفكريّ المتماسك، ومن رغبةٍ في عدمِ رؤية ما قد يخدش تماسُكَهُ أو يوحي بذلك.

* * *

الفصل بين الدين والدولة من مقتضيات الدولة الوطنية الحديثة في نظر ناصيف نصّار، لأن به يتكون مَعنى السياسة، ومعنى الدولة، بما هما حيّزان اجتماعيان للرأي والتعاقد والتوافق، أي لجملة الفعاليات والعلائق المحكومة بمبدأ المصلحة الذي يقع في نطاق النسبيّ. ولا يضيف القارئ في أعمال هذا المفكر العربي جديداً حين يقول إنها تستند إلى مقدمات فكرية ليبرالية صريحة في الجهر بنفسها، كما لا نحسب أن في ذلك ما يعيبها. أما إذا كان المأخذ عليها أنها تفترض وجهة وحيدةً لقيام الدولة الوطنية هي عَلْمَنَةُ الحياة السياسية، وأن هذه العلمنة التي تدافِعُ عنها أطروحاتُه إنما تكشف عن أن الرجل أسيرَ فكرة النموذج الغربي (= الليبرالي) في التطوُّر، فإن المأخذَ حينَها لا يتجاهل معنى الدولة الحديثة فحسب، ولا كيف تكوَّنتْ تاريخياً، وكيف حلَّتْ فيها مسألة العلاقة بالدين فحسب، وإنما يتجاهل ـ في الوقتِ عينِهِ ـ حرص نصّار المتكرر على قراءة منظومات الفكر (حتى تلك التي ينهل منها، وفي جملتها الليبرالية) في ضوء التاريخ على النحو الذي يُجَنِّبُه السقوط في فكرة النموذج الجاهز الذي ينبغي أن يُحْتَذَى في الظروف كافة.

٤ ـ في نقد فكرة النموذج

يشدّد ناصيف نصّار في ما يكتبه، وخاصة في السنوات العشر الأخيرة، على وجوب تحرير الوعي النهضوي العربي من فكرة النموذج المرجعي، لأنها فكرة غير

= تناسلت من بعضها كالفطر، وتراجعت المؤسسات السياسية التوحيدية (الدولة، الجيش، الأحزاب العلمانية) أمام زحف نقائضها (الطوائف، الأحزاب الطائفية الصافية، المليشيات. . .). أما قبل هذا التاريخ، في العام ١٩٧٧، فكان في وسع نصّار أن يأمل في تراجع الايديولوجيا الطائفية وفقدانها السيطرة الثقافية، وفي أن «تنحسر أمام دعوة تجاوز التوازن الطائفي واللعبة الطائفية وضرورة تكوين مجتمع لبناني يكون فيه الولاء الأول ولاء غير طائفي». انظر: نصار، **الفلسفة في معركة الايديولوجية: أطروحات في تحليل الايديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها**، ص ١٠٧.

تاريخية. على مشروع النهضة العربية أن يتخلص من مثالٍ يبْني عليه، لا في الماضي ولا في الحاضر، إذْ «ليس في تاريخ الشعوب العربية، ولا في تواريخ الشعوب الأخرى، ما يفرض نفسَه نموذجاً ينبغي تطبيقه أو تقليده». ما معنى ذلك؟ معناه أنّ على السيرورة النهضوية أن تنتج سبيلها الموضوعي إلى التحقيق، إذْ إنه «**إذا كانت هذه النهضة ممكنة تاريخياً**، فإنها ستشق طريقها إلى الوجود الفعلي، عبر الصراعات والآمال والآلام، بإبداع شكلها الخاص وروحها الخاصة. وبهذا فقط تستحق أن تُعَدّ نهضة حضارية حقيقية»[١٠٠]. النهضة ليست معطىً موضوعياً وحتمياً، فقد تُمْكن وقد تمتنع. إنِ امتكنت (أصبحت ممكنة أو توافرت إمكانياتها)، تحقَّقت بِمُمْكِنها ودافِعها وديناميّاتها الذاتية، وإن لم تمتكن، إنِ امتنعت، فلا يشفع لِتَحقُّقها نموذجٌ تقتديه.

ينسحب هذا النقد (لفكرة النموذج) على مجمل الأفكار التي يقترن فيها معنى الحداثة بمثالٍ مرجعي. لنأخذ مثالاً مّما نحن فيه: الدولة الوطنية الحديثة. تمثل **علاقة المواطنة** العلاقة السياسية الحاكمة لمنظومة العلاقات السياسية في الدولة الحديثة. المواطنة معيار الدولة الحديثة، ولا وجود في هذه إلا لمواطنين، أي **لأفراد**[١٠١] لا تعترف هذه الدولةُ إلا بفرديتهم المجرَّدة عن أية ولاءات أخرى أو مزيداتٍ من خارج تلك الفردية. ومن تفصيل القول إن الفرد ـ ككيانية سياسية أو كـ «ماهية» سياسية في الدولة الحديثة ـ لا يتكوّن، لا يوجَد، لا يكون كذلك (أي فرداً)، إلا إذا تَمتَّع **بالحرية**، فالفرد والحرية صنوان. ومن النافل القول إن طرح المسألة على هذا النحو، يحيل إلى منظومة الفكر الفلسفي السياسي الليبرالي التي تَلْحَظ موقعاً رئيساً لفكرة الحرية فيها، وتحمل القارئ على تصنيف كلام نصّار في المسألة ضمن مدار ذلك الفكر. ومع أن التصنيف صحيحٌ لا غُبَار عليه، ولا الرَّجُل ينفيه عن نفسه، إلا أن نظرته إلى مسألة الحرية واتصالها بالليبرالية أبعد ما تكون عن الدوران في نطاق الاقتران الميكانيكي أو الماهوي بين الحَدَّين. إنه يسلّم، من دون شك، أن «تاريخ الليبرالية لا يُفْهَم حقَّ الفهم إلا كتحوُّلٍ نوعيّ في تاريخ الحرية»[١٠٢]، كمنعطف جديد في وعي الحرية وفي تَوْسعةِ نطاق

---

(١٠٠) ناصيف نصّار، **باب الحرية: إنبثاق الوجود بالفعل**، فلسفة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٤ (التشديد من عندي).

(١٠١) قريباً من عبارات هيغل يكتب نصّار: «المواطن هو في حقيقته التامة الفرد باعتباره عضواً بالفعل في دولةٍ وطنية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦. و«المواطنة علاقة مباشرة بين المواطن والدولة» (ص ٣٧).

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

المستفيدين منها في المجتمع[١٠٣]. لكنه يدعو، في الوقتِ نفسِه، إلى ضرورةِ مراجعة الاقتران في الوعي بين الحرية واسم الليبرالية[١٠٤]، مؤكداً أن «ليست الليبرالية هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني»[١٠٥]، بل إن للحرية تاريخاً هو «أقدم وأوسع من تاريخ الليبرالية»[١٠٦].

يذهب هذا التشديد منه على التمييز إلى ترتيب استنتاجات أبعد مدىً في الموضوع: ليس لليبرالية نفسِها من نموذجٍ واحدٍ أحد، هو ذاك الذي يُعتقد أنه نموذج الليبرالية الغربية، وإنما لها **أشكال متعددة**، ومن الخطأ اختزالها في ليبرالية الغرب وتجاهل نماذج أخرى من خارجه مثل اليابان والهند[١٠٧]. إن «أشكال الليبرالية ـ يقول نصّار ـ جميعها من نوع الجائزات تاريخياً؛ ففي استطاعة أي شعب، إذا أحسن تشغيل المخيلة وتوظيف الحسّ النقدي واستثمار الذكاء العمليّ، أن يتوصل إلى اعتماد ما يراهُ أفضل من غيره من أشكال الليبرالية»[١٠٨]. تُحِيل فكرة أوحدية النموذج إلى مطلقٍ ميتافيزيقي خارج التاريخ ويعلو عليه. أما نصار ـ الذي يناصب الميتافيزيقا خصاماً نقدياً ـ فمهجوسٌ بالتاريخ، مسلِّمٌ بحاكميته، لذلك لا شيء في الأفكار والواقع والمؤسسات يَخرُج عن نطاق أحكامه. والليبرالية، كفكرةٍ وواقعةٍ ومؤسَّسة، في جملة ما لا يمكن وعيُهُ إلا في ضوء التاريخ. . . وممكناته المتعددة.

ما يقال هنا عن نقده فكرة النموذج ينسحب بنتائجه على نظرته إلى العلمانية. سبق أن بيَّنَا المكانة المركزية التي تحتلها هذه المسألة في كتابات نصّار، واتصال هذه المكانة بفكرةٍ حاكِمةٍ لديه مقتضاها أن الدولة الوطنية الحديثة هي، بالتعريف، دولة علمانية أو دولة تقوم على العلمنة، وتقوم بالعلمنة، وأنه لا دولة حديثة حاكميتُها الدين أو الايديولوجيا والعلاقات الطائفية. ومن البيِّنِ ـ في قراءتنا على الأقل ـ أن هذا الاقتران في وعيه بين قيام الدولة الوطنية الحديثة وعلمانيتها ليس

---

(١٠٣) «إن ما يقطع بين الليبرالية وبين ما قبلها هو أن ما قبلها من خبرة الحرية **كان محصوراً في بعض الناس وفي بعض الحرية**، في حين أن ما أتت به، في الأقل من حيث المبدأ، هو الحرية الشاملة، أعني الحرية لجميع الناس في جميع ميادين النشاط الإنساني». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١١ (التشديد من عندي).

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

مأتاهُ مرجعية سياسية (تاريخية) وفكرية غربية تفرض نفسها على الوعي بوصفها النموذج ـ القالب الوحيد، وإنما مردُّهُ إلى إدراكٍ لاستحالةِ قيام دولةٍ حديثة على مقتضى ثيوقراطي. أما مختبر عيار الاستحالة من الإمكان، فهو التاريخُ نفسُه، إذْ لم يَقُم من التاريخ ـ الحديث والمعاصر ـ دليلٌ على أن دولةً حديثةً قامَتْ بمعزل عن ماهية علمانيةٍ لها. أما العلمانية نفسها، فليست في التطبيق نموذجاً واحداً في الغرب، وفي تجربة الدولة الحديثة. لا تشبه العلمانية الفرنسية، المتطرفة في علاقتها بالدين، العلمانية البريطانية أو الأمريكية، ولا تشبه العلمانية الشيوعية المُسَفْيَتَة ـ الأكثر من نظيرتها الفرنسية تطرفاً ـ ولا العلمانية في اليابان أو في إيطاليا... إلخ. كل علمانية هي بنتُ أوضاعها وتاريخها الاجتماعي والثقافي الخاص، وثمرة توازنات معيّنة بين قوىً فكرية واجتماعية تختلف من بلدٍ إلى بلد، ومن مجتمعٍ إلى آخر.

ثمة مَن يقول: لكن هذه العلمانيات على اختلافها تجتمع على مشتَرَكٍ واحد هو إخراج الدينيّ من الحيّز السياسيّ، وبالتالي لا معنى للقول إنها مختلفة وتكسر فكرة النموذج الواحد. لو صحَّ ذلك، لصحَّ القول إن المشتَرك الواحد بين الليبراليات (علاقة المواطنة وحرية الفرد) يلغي الحديث عنها كليبراليات مختلفة ومتباينة، بل لَصَحَّ القول إنه لا وجود لفلسفات ما دام المشترك بينها هو التجريد، ولا وجود لأديانٍ (إبراهيمية) لأن المشترك بينها هو التوحيد. وهذا اختزالٌ محمولٌ على صهوة السفسطة.

الفصل الخامس

الإسلام والدولة الوطنية

يهتم هذا الفصل بالمسألةِ عينِها التي تناولها الفصلان السابقان، الثالث والرابع، مسألة: الدولة الوطنية في خطاب الحداثة المعاصر. ولكن، بينما اهتم **الفصل الثالث** بعرض وتحليل رؤية أنور عبد الملك لهذه الإشكالية في طورَيْن تاريخيَّين، منها: طور النهضة، وطور الثورة، وهي الرؤية التي شدَّدتْ على بُعْدِ الاستمراريةِ التاريخية في مشروع الدولة الوطنية المتجلية في استئناف المشروع الناصري لِما بدأهُ محمد علي، وفي استئناف الفكر الثوري (القومي واليساري) لما بدأه الخطاب النهضوي للطهطاوي؛ وبينما انصرف **الفصل الرابع**، إلى عرض وتحليل رؤية ناصيف نصّار لجوهر الدولة الوطنية (العلمانية) ولعوائق تكوُّنها، ومنها التباسات الصّلة بين الدين والسياسة، ونقدِهِ محطةً من محطات امتناعها هي قيام النظام السياسي الطائفي؛ ينصرف هذا الفصل إلى مطالعة رؤية علي أومليل إلى هذه الدولة الوطنية على نحو ما تَمَثَّلَها الإصلاحيون الإسلاميون في القرن التاسع عشر، والإحيائيون الإسلاميون في القرن العشرين، وتحليله الأسباب التي انتقلت بذلك التمثيل من طور التفاعل مع فكرة الدولة الوطنية إلى طور رفضها والتحريض عليها والصدام معها.

يشترك المفكّرون الثلاثة في الخيارات المعرفية ذاتها، وفي الرؤية الفكرية المنحازة إلى مشروع الدولة الوطنية. لكن مقاربة كل واحدٍ منهم للمسألة مرتبطة بظرفيةٍ تاريخية وسياسية حَمَلَتْهُ على أشْكَلَةٍ مختلفة لموضوعه. كتب عبد الملك في حقبة الثورة وعنفوان الدولة الوطنية (الناصرية) في سنوات الخمسينيات والستينيات. وكتب ناصيف نصّار في لحظة انهيار الدولة الوطنية وانفجار البنى

الاجتماعية والعلاقات الطائفية فيها في سنوات السبعينيات. أما علي أومليل، فكتب في لحظة صعود «الصحوة الإسلامية» ـ بعد الثورة الإيرانية ـ وتجدُّد صدامها مع الدولة الوطنية. لا تتبيَّن وجهة مقالات هؤلاء الثلاثة إلا في ارتباطٍ شديد بالظرفيات التي كتبوا فيها وحَفَزَتهم على نوعٍ من الاختيار للموضوع.

ثمة ما يميّز مقاربة الأستاذ علي أومليل عن سابقتيْها غير ظرفية الكتابة: اختيار الإصلاحية الإسلامية كَعَيِّنة للمثقفين العرب الذين اهتجسوا بمسألة الدولة الوطنية، فيما انصرفت نَمْذجة التحليل عند الأستاذين عبد الملك ونصّار إلى أسماء تنتمي إلى ما عُرف بالتيار الليبرالي الذي كان، منذ الطهطاوي، أشدّ ارتباطاً بفكرة الدولة الوطنية. من الواضح أن علي أومليل لم يتجاهل تماماً هذا التيار الأخير، بل أفرد نصّاً لتحليل مشروع أحد أكبر وأهمّ رموزه: طه حسين[1]، لكنه عُنِيَ ـ في المقام الأول ـ بتحليل خطاب الإصلاحية الإسلامية لبيان وَجْهِ التكيُّف الاضطراريِّ فيه الذي أُجْبِرَتِ الإصلاحيةُ عليه بعد انقلاب أحوال العالم عليها بانتصار المدنية الأوروبية وتهديدها دار الإسلام بالاستباحة. كما إن من الواضح أن عبد الملك ونصّار لم يتجاهلا التيار الإصلاحي، وإنما كرَّسا له (وخاصة عبد الملك) مساحة كبيرة في ما كتباهُ في موضوع الدولة الوطنية. غير أن منطق الإشكالية عندهما عزّز الحاجة إلى العناية بمَن تَماهَت أفكارُهُم مع مشروع الدولة الوطنية واستفرغوا الجَهْد للدفاع عن مبادئها الحديثة؛ وهؤلاء ـ في جملتهم ـ كانوا من الليبراليين.

على أن هذا الاختلاف بين مقاربتيْن على صعيد عيِّنَةِ الدراسة ليس بعيداً تماماً عن ظرفية الكتابة، وإن بَدَا خياراً منهجياً، إذْ ما أقدم علي أومليل على الانشغال بأمر المفكّرين الإسلاميين المحدثين والمعاصرين لشغفٍ أو هوىً في النفس، بل لأن خطابهم في المسألة آلَ إلى نقيضه مع الإحيائية الصحوية، ولأن هذا النقيض بات مقالةً لها ألسنةٌ ناطقة وأتباعٌ مؤمنةٌ بها مردِّدة وأسنانٌ وأظافرُ نافذة. إنه اختيارٌ حَمَلتْ عليه معاينَةُ حالٍ من المعاناة تعيشها فكرةُ الدولة الوطنية في سياق طوفانٍ ايديولوجيّ رفضويّ توسَّل في ما ذهب إليه باسم الشرع وأصول السياسةِ في الإسلام. أما عبد الملك ونصَّار، فما كَانَا أشدَّ انحيازاً للتيار الليبرالي العربي من علي أومليل حين ركَّزَا على رموزه الفكرية، وإنما كتبا ما كتباهُ حين كان رأي

---

(١) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١١٥ ـ ١٤٢.

الإصلاحية الإسلامية في الدولة الوطنية ما زال مسموعاً، ونظرتُها الاجتهادية التكييفية لمعضلة العلاقة بينِ الدين والدولة ما زالت الأعلى، قبل أن يطفح كيل المقالة الرفضوية التكفيرية ويُجبر مَنْ بقيَ على «مذهب» الإصلاحية على الصمت أو الغمغمة. مرةً أخرى، لا بدّ من مراعاة ظرف الكلام (= الكتابة) لِنُحسِن وعْيَ أسبابه وموضوعه.

* * *

بعد ما يقرب من ربع قرن على صدوره(*)، ما زال كتاب **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** يتمتع بقيمة علمية في مجاله وفي الاستنتاجات التي انتهى إليها من دراسته نظرة الإسلاميين العرب، بجيليْهم الإصلاحي والإحيائي (= الصَّحويّ)، إلى الدولة الوطنية، وخاصة نظرة جيلِهم القُطبي الأخير إلى الموضوع. ومع أن إعادة التفكير في مسألة الدولة الوطنية مّما وَقَعَ تدشينُه منذ خمسينيات القرن العشرين الماضي، على نحو ما حاولنا بيانَه في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وشهد النظر إليه تأصيلاً كبيراً مع أنور عبد الملك وعبد الله العروي[٢]، وتَزَايَدَ الاهتمام به في سنوات السبعينيات ومطالع الثمانينيات، إلا أن دراسة د. علي أومليل كانت تأسيسية في بابها لأنها أول دراسة ـ في ما نعلم ـ تكرّست لتحليل خطاب مفكري الإسلام المحدثين وايديولوجييه المعاصرين في مسألة الدولة الوطنية. وهي حقّاً فتحت أفقاً لمثقفين عرب آخرين طرقوا المسألَةَ لاحقاً بعد أن تبيّنت أهميتُها وراهنيتُها، وزاد الطلبُ عليها في ميدان البحث العلمي بمعزل عمّا إذا كان ما كُتِب في الموضوع ـ وأكثرُهُ من موقع علم الاجتماع السياسي ـ ذا قيمةٍ علمية.

أولاً: خطاب الدولة الوطنية

انشغل علي أومليل بالبحث في سؤال الدولة الوطنية في الوعي الإصلاحي الإسلامي: كيف تولَّد، ما الشروط التي فيها نشأ، وكيف تمثَّل الإصلاحيون تلك الدولة، وما مفهومها في وعيهم، وما نصاب شرعيتها الدينية والدنيوية؟ لماذا لم

(*) صدرت طبعته الأولى في العام ١٩٨٥ عن المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ودار التنوير (بيروت).

(٢) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, fondations (Paris: F. Maspero, 1982), pp. 51-64.

يقفوا منها موقفاً سلبيّاً رافضاً، ولماذا برَّروها، وكيف؟ وهل كانت مفاهيمهم المؤسِّسة لمعنى الدولة الوطنية استلهاماً أم تأويلاً لمفاهيم الفكر الأوروبي الحديث؟... إلخ.

١ ـ تأويلٌ وتأصيل

يحمد علي أومليل للإصلاحية العربية سرعة استجابتها لفكرة الإصلاح وللحاجة إلى هذا الإصلاح في لحظة تاريخية حَرِجة (القرن التاسع عشر)، كانت مجتمعات العرب والمسلمين مدعوةً فيها إلى الجواب عن ضغط خارجيّ هائل يمتحن مصيرها. ربما قيل: وما حاجةُ العقل العربي بضغطٍ تفرضه المدنيةُ الحديثةُ حتى تتولَّد فكرةُ الإصلاح في وعي النخبة؟: ألم تكن الفكرةُ هذه مما تواتَرَ وتكرَّر الجهر به في تاريخ المسلمين، بل وتبلور في أكثر من مشروع للإصلاح؟ السؤال مشروعٌ، بل صحيح، ولا يفُوت أومليل أنه بديهيٌّ، لكنه يُقرِّر سلفاً ما يجعل السؤال هذا غيرَ ذي موضوع: ارتباط فكرة الإصلاح في وعي مفكّري الإسلام ـ هذه المرة ـ بالوعي بالتأخر[٣]؛ وهذا ما لم يكن شأنه كذلك في ما مضى، حيث ما كان قد حصل عند المسلمين نوع من الشعور بمثل هذا التأخر، ولا وقع لديهم التسليم به كأمرٍ واقع على مثال ما حصل للإصلاحيين. ولا يرتبط الوعي بالتأخر، عند علي أومليل، بالهزيمة أمام أوروبا فحسب، وإنما بما قد ينجم عن مُعاينة تلك الهزيمة من نتائج فكرية. وآيُ ذلك أن المسلمين شهدوا هزيمتين في مواجهة أوروبا المسيحية قبل القرن التاسع عشر بكثير: في الحروب الصليبية، وفي الأندلس. لكن أيّاً من الهزيمتين لم يُولِّد شعوراً بالتأخر[٤] كما ولَّدتْهُ في الوعي الإصلاحي الحديث الهزيمة الجديدة أمام أوروبا الحديثة.

يرادف الوعيَ بالتأخر[٥] والتسليمَ به التسليمُ بتفوُّق أوروبا. لكن التفوّق الأوروبي ليس تفوُّقاً ماذياً فحسب، كما تحاول المكابرةُ الإصلاحية الإسلامية أن تعيد اعتباراً مشروخاً لقوة الأنا الإسلامية بترديده، وإنما هو **تفوُّقٌ سياسيّ** يتجاوز

(٣) أومليل، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٥) ليس هذا الوعي به وعياً بتأخر المسلمين عن إسلام معياريّ هو مثال الإسلام في مخيالهم (المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٨)، ما يجعل الدعوة إلى الإصلاح «دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري» (ص ١٣) و«ردّ الأول إلى الثاني» (ص ١٤) كما يقول علي أومليل، بل وعيٌ بتأخّرٍ تاريخي (ص ٢٨).

الاقتصاد والسلاح والمخترعات الحديثة إلى نظام الحكم. ومثلما أُخِذَ الإصلاحيون بنظام الدولة الحديثة في الغرب، وردّوا إليه سبب التفوُّق الأوروبي، اختزلوا معنى المدنية الأوروبية في جهاز الدولة، وكان ذلك سبباً ـ في جملة أسباب أخرى ـ لطغيان المسألة السياسية في وعيهم[٦]. وبعيداً عن المكابرة، التي يعبّر عنها رفض الاعتراف بالتفوّق غير المادّيّ للغرب، فإن مجرَّد التسليم بالدولة الوطنية الحديثة يشكّل في حدّ ذاته قرينةً على حصولِ اعترافٍ ـ ولو مُضْمَر ـ بذلك التفوّق. أما محاولات الإصلاحيين التغطيةَ على ذلك بإلْبَاس الدولة الوطنية رداءً إسلامياً، فلا تُغيّر من حقيقة أن الهيكل مستعار وأن الرداء المضاف، إنما هو في باب التسويغ والشرعنة، وتلك مسألة توقّف عندها علي أومليل طويلاً، كما سنرى لاحقاً.

ينبّه علي أومليل إلى أن «مسألة الدولة الوطنية، بالنسبة إلى المفكرين المسلمين، لم تكن مسألةً نظرية بحتة». فهؤلاء «لم يبدأوا بمعرفة نظرية الدولة الحديثة» مثلما تعرَّف القدامى من فلاسفة الإسلام على «السياسة المدنية» ونظرية أرسطو في السياسة، وإنما تعرَّفوا إليها كواقعٍ مادي فُرض على ديارهم بالقوة، أي اكتشفوها «وقد تجسَّدت في قوى ضاغطة علىٰ مجتمعاتهم، ثم مستعمرة لبلدانهم»[٧]. وفي غير موضعٍ من الكتاب[٨]، يشدّد على وجوب أخذ ظرفية التعرّف تلك في الحسبان، لأنه مَن دون ذلك لن يكون في الوسع فهم الكثير من ظواهر الارتباك والقصور والانتقائية في وعي الإصلاحية العربية للدولة، ولا الأسباب التي دعتْها إلى إجراء زحزحات لمعاني المفاهيم الحديثة المستعارة من طريق تنزيل مرادِفات غير مطابِقة: مستقاة من المنظومة الإسلامية. إن مُماهَاةَ الإصلاحية الإسلامية الأفكارَ الليبرالية الحديثة مع الدول الوطنية الحديثة ممَّا فرضته ظرفيةٌ ما كان لها أمامها تَرَفُ الاختيار، أو العزل بين الفكر والواقع. لكن ثمنها سيصبح باهظاً على وعي الإصلاحية وإدراكها لنظام الدولة الوطنية[٩].

---

(٦) لم تكن عنايتهم بالمسألة السياسية مسألة الدولة، في نظر أومليل، على حساب المسألة الاجتماعية والاقتصادية فحسب، وإنما تركزت في جوانب من الدولة دون أخرى، الأمر الذي أَثَّر بالغَ التأثير السلبي ـ كما سنرى معه ـ في نظرتهم إلى الدولة الوطنية.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٨) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٩) إن الإصلاحيين «لم يتعرفوا عليها [أي الدولة الوطنية] كأفكار سياسية وتربوية واقتصادية مجردة، ولا كتنظيمات محايدة، بل في ركاب «دولة وطنية أوروبية» ضاغطة على مجتمعاتهم، ومستعمرة لها. وكان لهذه الظرفية آثارها في فهمهم وتأويلهم لمبادئ ونظم «الدولة الوطنية»». انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

حين تكون عقيدة الإصلاحيين هي أن «وراء قوةِ الغرب تنظيمٌ معينً للدولة»[١٠]، أي أيضاً أن وراء انحطاط المسلمين غياب ذلك «التنظيم المعينً» للدولة، يصبح مطلوبهم هو إقامة كيان الدولة في بلادهم الإسلامية على مقتضى ذلك التنظيم الذي وفَّر للدولة الوطنية أسباب القوة والنجاعة. وهم ما كانوا في حاجة إلى كبير جَهْد واجتهاد لكي يدركوا أن مأتى تلك القوة من قيام الدولة الحديثة على الدستور وتقييد السلطة وكفالة الحقوق العامة على قاعدة «العدل» في ممارسة الحكم، ومن أن سياسة الاستبداد والسلطان المطلق الذي لا يجري عليه رقابة أو احتساب هو ما آل بالمسلمين إلى انحطاط. ولكن، بمقدار ما كان هذا الوعي يدعوهم إلى «اقتباس تنظيمات الغرب» الذي «صار دعوة مألوفة»[١١] عندهم، كانت الحاجة إلى تسويغ اقتباسهم وشَرْعَنَتِهِ دينياً مّما يفرض نفسه عليهم. هكذا وُلِدَت الحاجة في نصوصهم إلى البحث عن مرادِفات للمفاهيم الغربية الليبرالية الحديثة من دَاخل المعجم الدينيّ والسياسيّ الإسلامي، وإلى إعمال بعض المنطلقات الفكرية والفقهية الإسلامية لتأصيل تلك المفاهيم. ولعلّ أَظْهَرَ تلك المرادِفات أهمية، في ما يرى الأستاذ علي أومليل، مفهوم الشورى[١٢]، وأكثر تلك المنطلقات الفقهية تفعيلاً «فلسفة» «مقاصد الشريعة»[١٣]. أما الإحالة إلى ابن خلدون، فازدهرت على نحوِ مطَّرِد عند إصلاحيي القرن التاسع عشر. وربما كان السبب في ذلك يعود ـ في ما يرى ـ إلى أنهم «وجدوا في حديث ابن خلدون عن المجتمع والسياسة استقلالية ما عن دلاليته الدينية»[١٤]. غير أنه في الأحوال جميعاً «تيسَّر لهم مع ابن خلدون أمران: نقد الاستبداد، والدعوة إلى الإصلاح السياسي»[١٥].

لا يختلف الإصلاحيون العرب ـ في قراءته لهم ـ في جوهر إشكاليتهم على اختلافِ في المنطلقات الفكرية بين مَن نُعتوا منهم باسم السلفيين ومن نُعتوا باسم

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٢) «لمّا كان الفكر الإصلاحي الإسلامي. . . إنما يتوجه أساساً إلى الأفكار الليبرالية، فإنه سعى إلى إيراد «المرادف» الإسلامي لها. . . وهكذا. . . عمل على إحياء مفاهيم بعينها من التراث الفكري السياسي الإسلامي، وبالأخص مفهوم «الشورى» الذي أدى دوراً مركزياً في دعوته الإصلاحية الإسلامية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٩٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الليبراليين[١٦]. إنها واحدة: نقد الاستبداد والدعوة إلى الدستور وتقييد السلطة المطلقة. ذلك أن الاشتراك في التسليم بالتأخر ونسبته إلى فعل الاستبداد يقود إلى هذا المشتَرك الإشكالي ويفسّر في وجه آخر «لماذا كانت مسألة الدستور قضية محورية في الفكر السياسي العربي الإسلامي»[١٧]. ولا يغيّر من حقيقة هذا المُشْتَرَك أن بعضهم رأى أن تقييد السلطة لا يكون إلا بالقانون، فيما رأى بعضٌ ثانٍ منهم أن ذلك يكون بأصول العدل الإسلامي، إذِ التّمايُز بينهما هنا ليس يمسّ وحدة الإشكالية، وهو إلى انحيازاتها الفكرية أقرب منه إلى الموقف الجامع بينهما.

* * *

كان علي أومليل شديد الموضوعية في بيان سياقات التفاعل بين وعي الإصلاحية العربية والأفكار الليبرالية الحديثة الوافدة في ركاب الدولة الوطنية الحديثة: الضاغطة ثم المستعمرة، وكان شديدَ الحرص والتأكيد على الحاجة إلى أخذ ظرفية التلقي والاستقبال (= ظرفية الضغط الأجنبي) في حُسبان التحليل لفهم الأسباب التي حملتِ الإصلاحيةَ على نوعٍ محدَّدٍ من الإدراك لمنظومة المفاهيم الحديثة وللدولة الوطنية فيها على نحوٍ خاصٍ، والحاجة إلى اعتبار خصوصية الإشكالية التي حَكَمَتْ وعي الإصلاحية وفرضت عليها نوعاً من التأوُّلِ لما تلقَّتْهُ من مفاهيم حديثة[١٨]. غير أن احترازاته العلمية المشروعة، الهادفة إلى قراءةٍ

---

(١٦) لا يحفل علي أومليل كثيراً بهذا «التصنيف الرائج للفكر العربي الحديث إلى صنفين كبيرين: سلفي وليبرالي»، لأنه «كثيراً ما تختلط فيه الحدود». انظر: المصدر نفسه، ص ٥. وهو تحفُّظ دقيق عند من يبحث في الفكر من حيث إشكالياتُه، حيث لا يعود من معنى للحدود النظرية المغلقة بين تياراته.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٨) يكتب علي أومليل موضّحاً منطلقات مقاربته لموقف الإصلاحية العربية من الدولة الوطنية ومن مفاهيم الفكر الليبرالي الحديث: «إن المسألة الأساسية في ما يخص هذا الفكر الإصلاحي الإسلامي لا ينبغي حصرها في عدم فهمه الدقيق للأفكار التي اقتبسها واستعملها في دعواه. فإذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل، فسيكون الحل هو إرجاع هذه الأفكار المستعملة من قِبَل مفكري العالم الإسلامي إلى «أصولها» الغربية لمعرفة مدى «الأمانة» للأصل ودرجة «التحريف»، وسنقع في ما نبهنا إليه من اتخاذ مصدر خارجي مطلق للمعنى، يقابله خطأ آخر وقع فيه هؤلاء المفكّرون المسلمون وهم يؤكدون الأصل الإسلامي المطلق للأفكار التي روّجوا لها.

إن هذا الفكر، كأي فكر آخر، **له إشكاليته الخاصة**، فلا بدّ وأن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار، إسلامية كانت أم غربية، قصَد إلى ذلك أم لم يَقصد؛ فالتأويل إذن قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعماري. **فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية. . . فلا بدّ من اعتبار ظرفية الضغط الاستعماري بعداً أساسياً في التحليل** حتى لا نظل نساير =

موضوعية منصفة للفكرة الإصلاحية في الوعي العربي المعاصر، ما مَنَعَتْهُ من بيان الآثار الفادحة التي نَجَمَتْ عن ذلك النوع من التأويل الإصلاحي للأفكار والمفاهيم الحديثة على صعيد تشكيل فكرة إصلاحية حديثة غير انتقائية. وهو بيانٌ عَرَضَهُ في شكلٍ نقديّ صريح وَضَعَ فيه، في ميزان المضاهاة، الفكرة الحديثة في أصولها المرجعية، ثم في صيغتها المؤوَّلة والمُتَمثّلة من قِبَل الإصلاحية مع بيان الفارق بينهما في الدلالة أو الانزياحات الدلالية التي يشهدها المفهوم حين يَرْحَلُ من حقْلٍ تداوليٍّ أصل إلى حقْلٍ آخر[19].

٢ ـ انتقائية ومُغَايَرة دلالية

على الرغم من ذهاب أومليل إلى التنبيه المتكرر إلى أنه «لا يكفي أن نحكم على مواقف المفكّرين المحدثين من خلال نظرنا إلى هذه المفاهيم نظراً مجرَّداً. ذلك أن **المدلول الحقيقي لهذه المفاهيم يأتي من الظرفية الخاصة** التي وجدت عليها البلدان الإسلامية منذ أن خضعت للضغط والتدخل الأوروبيين»[20]؛ أي على الرغم من تأكيد جدلية الضغط والتأويل، إلا أن ذلك لا يمنعه من أن يَلْحظ نقدياً أن «إقحام تنظيمات من الدولة الحديثة على نحو تجزيئي، تحت الضغط الاستعماري. . . قوبل من طرف المفكّرين المسلمين بموقفين: الأول، **اقتطاع انتقائي لمفاهيم منتزعة من أصولها**، وهو موقف المفكّرين المتشبثين بالليبرالية، وموقف سلفي يتمثل في العودة إلى جهاز نظري تقليدي في تنظيم المجتمع والسلطة، مع إعادة نظر فيه بحسب مقتضيات التأويل. وتكون النتيجة في كلا الموقفين هي **عدم إدراكٍ متكامل لنظرية الدولة الحديثة**»[21].

لا يمكن قراءة هذا الموقف النقدي بمعزل عن ملاحظة مدلول عبارات أساسية استعملها في حيثيات موقفه: «إقحام تنظيمات»، «على نحوٍ تجزيئي»؛ فالعبارتان تَانِك ـ وغيرهما في سياقات أخرى مشابهة ـ إنما تلتمسان لانتقائية

= مسايرة سطحية ما يتعلق به السلفيون المحدثون من مصدر إسلامي مطلق للمعنى وللقيمة، ولا ما يسلّم به المفكرون العرب الأكثر تأثراً بالليبرالية من حياد وعالمية مفاهيمهم الجديدة. هناك إذن عملية تأويل يقوم بها أولئك وهؤلاء، فينبغي كشف منطلقها». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣ (التشديد من عندي).

(١٩) كما في حالة مفهوم التسامح في وعي الإصلاحية الإسلامية على نحو ما تناوله د. علي أومليل بالتحليل والمقارنة.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٨ (التشديد من عندي).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٩ (التشديد من عندي).

الإصلاحية الإسلامية تفسيراً (ولا نقول تبريراً)، أي من حيث هي أثرٌ عكسي لفِعْلٍ تجزيئي اقتطاعي أصل (= الفعل الاستعماري) هو المسؤول عن تأسيس تلك الانتقائية في الوعي الإصلاحي. وهذا عين ما يذهب إلى تأكيده في نصٍّ آخر أوضح فيه أنه «نظراً إلى الضغط والتدخل الاستعماريَّيْن، فإن المفكّرين المسلمين لم يتعرّفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل **كعناصر مبتورة. ولم يكن شأنهم هنا سوى ردّ فعل لما كان قد وقع فعلياً**: ذلك أنه كان قد بدأ عملياً إدخال تنظيمات، وعلى فترات متباعدة. . . مبتورة من جهاز متكامل (الدولة)»[٢٢]. وعليه، إذا كان الفكر الإصلاحي، كما يقول علي أومليل، «يداول أفكاراً انتُزِعت من سياقها ومن نظامها»[٢٣]، فإنه فَعَل ذلك مدفوعاً بعامل الضغط الخارجي من جهة، وبالهندسة الاستعمارية لعملية بناء الدولة الحديثة في بلداننا من جهة أخرى. وكان الفقر المعرفي في المسألة السياسية وغياب نظرية الدولة من الثمار المُرّة لذلك.

لا يضاهي هذه الانتقائية، التي طبعت الوعي الإصلاحي الإسلامي، فداحةً سوى التناظر الاصطناعي بين المفاهيم التأسيسية للفكر الليبرالي والمفاهيم الشرعية التي اعتمد الإصلاحيون بعضَها مقابِلاتٍ للتعبير عن الأولى أو لـ «تأصيلها». وقد عقد د. علي أومليل مقارنة بين مفهوميْن يقعان في منظومتيْن فكريتيْن مختلفتيْن: مفهوم **الحالة الطبيعية** الذي استند إليه الفكر الليبرالي الأوروبي للدفاع عن نظرة جديدة إلى النظام الاجتماعي؛ ومفهوم **الفطرة** الذي ابتعثه الإصلاحيون الإسلاميون للتأسيس عليه على النحو الذي يعيد سلطان العلاقات الاجتماعية إلى الدين. ومع أن أومليل ما ادَّعى أن الإصلاحية استعملت مفهوم الفطرة مرادفاً لمفهوم الحالة الطبيعية (أو حالة الطبيعة) الليبرالي، إلا أن هدفه من عقد المقارنة كان واضح المقصِد: **بيان وجه الاختلاف بين مفهوميْن ومنظومتيْن فكريتيْن متمايزتيْن**، واستحالة البحث عن مشتَرَكٍ مزعوم بين رؤيتيْن إلى المجتمع[٢٤].

يتتبَّع علي أومليل مفهوم الفطرة في استعمالاته الإسلامية المختلفة عند المفسّرين والمتكلمين والفلاسفة وابن خلدون، ثم عند إصلاحيِّي القرنين التاسع عشر

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٢ (التشديد من عندي).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٤) نقرأ له مثلاً: «إن كل مفهوم هو صياغة نظرية لها مقصد. **وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقية للمفهوم**؛ ففي مفهوم «الفطرة» الإسلامي، كما في مفهوم «الحالة الطبيعية» الأوروبي الليبرالي، حاول الجميع الردّ إلى إنسان فطري، **ولكن المقصد من الرد اختلف** هنا وهناك، وبالتالي فإن هناك نتائج مختلفة تماماً ستنبني على كلّ من الإرجاعين». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ (التشديد من عندي).

والعشرين. إذا استثنينا الفلاسفة الذين لا يحملون رسالة إصلاح، في نظره[٢٥]، والذين كان همهم أن يرتفع المجتمع الإسلامي إلى مستوى الفلسفة[٢٦]، فإن الفقهاء والمتكلمين ـ المَعْنيين بقضية الإصلاح الإسلامي ـ أفردوا لمفهوم الفطرة مكانةً في خطابهم، وأقاموا «ترادفاً بين الإسلام، «الدين الحق»، و«الفطرة»»[٢٧] بحسبانهم الإسلامَ دينَ فطرة والإنسانَ بالفطرة، «أي. . . الذي «لم تُحرَّف فطرته»» «لا يمكن إلا أن يكون مسلماً»[٢٨]. وبذلك، فقد «انتهت حَفْريتهم إلى مطابقةٍ بين الإنسان والدين»[٢٩]. وهكذا يكون الإصلاح بإعادة بناء نظام المجتمع على مقتضى الدين[٣٠].

لا يختلف الإصلاحيون الإسلاميون كثيراً عن أسلافهم الفقهاء والمتكلمين في هذا الباب على رأي علي أومليل، إذ «ارتبط حديثهم عن «الفطرة» بحديثهم عن «الإصلاح»، ولكن طريق الإصلاح ظل دائماً هو هو: ردّ المجتمع إلى «دين الفطرة» أو إلى «فطرة الدين»»[٣١]. ذلك ـ على الأقل ـ ما أمكنه أن يستنتجه من وقفة تحليلية أمام نصوص بعض مفكّري الإسلام المحدثين، مثل علال الفاسي والطاهر بن عاشور وعبد العزيز جاويش[٣٢]. وهو يذهب في استنتاجه إلى حيث يقطع بغياب رؤية اجتماعية إصلاحية لدى هؤلاء المفكّرين، أو رؤية تفترض إمكان اشتقاق قواعد النظام الاجتماعي من خارج المرجعية الدينية أو من المجتمع نفسه، في مقابل حضور كثيف للمعيارية الدينية في النظر إلى شؤون المجتمع[٣٣].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٠) لا يخرج التصور الخلدوني ـ في تحليل أومليل ـ عن نطاق هذا التصور الإسلامي للإصلاح على الرغم من نقد ابن خلدون للمجتمع الطبيعي الفاسد، فهو «لا يتصور إصلاحاً ممكناً خارج الدين»، لأن «المجتمع السياسيّ عنده لا يمكن أن يتولّد من صلب المجتمع الطبيعي، بل إن المجتمع السياسي يتكون بحدوث قطيعة مع المجتمع الطبيعي، وذلك بتدخل «الفطرة» أي الدين»، أي أيضاً «بإحلال الدين في المجتمع الطبيعي»». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣٢) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٨.

(٣٣) «فكر هؤلاء لا يتصور أن المجتمع نفسَه هو مصدر قواعد تنظيمه. وقد ظل. . . محصوراً في معيارية دينية قوامها الحكم المستمر على المجمع بحسب ما يجب أن يكون عليه شرعاً». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

إن العودة إلى الفطرة، في الوعي الإسلامي: قديماً وحديثاً: ليست تعني العودة إلى الطبيعة، وإنما إلى الدين بما هو حصراً «الحالة الطبيعية». وعلى ذلك، فالتأسيس على الفطرة إسلامياً معناه إقامة المجتمع والنظام الاجتماعي على الدين أو اشتقاق قواعده منه. وفي هذا بالذات نقطة التمايز والاختلاف بين مفهومَيْ الفطرة والحالة الطبيعية وما يترتب على القول بأيّ منهما بحسب الأستاذ أومليل.

حينما استعمل ليبراليو الغرب منذ القرن السابع عشر مفهوم **الحالة الطبيعية**، ما قصدوا بذلك القول إن مثل هذه الحالة وُجدت في لحظة من تاريخ تطوّر الإنسان، وإنما وظّفوا المفهوم لغرضٍ سياسي هو «تحليل ونقد النظام الاجتماعي»[٣٤] التقليدي والسلطان السياسي المطلق من وجه، والتشديد على «الطابع الاتفاقي لكل نظام اجتماعي»[٣٥] من وجهٍ ثان. كان هدفهم التبشير بنظامٍ جديد يقوم على الحرية والملكية بما هما حقّان صَادرهما المجتمع. لذلك ما كانَ صدفةً أن ازدهر، في خطاب الليبراليين، مفهوم **الحق الطبيعي** بما هو حقّ يعود للإنسان من حيث هو إنسان وليس يملك أحد نَزْعَهُ منه لمخالفة ذلك لطبائع الأمور. وقد قام على هذا المفهوم التأسيسي صَرْحُ فلسفةٍ جديدة هي فلسفة «الحقوق الطبيعية» التي ستجد طريقها إلى التكريس السياسي في مبادئ حقوق الإنسان على نحو ما سيعلنها الدستور الأمريكي وإعلان حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية[٣٦].

يتناول د. علي أومليل بالعرض موقف الفلاسفة الألمان النقدي من مفهوم الحالة الطبيعية عند الليبراليين ومن تأسيسهم (خاصة روسو) مفهوم الحرية عليه. وهو موقف (نقدي) عبَّر عنه ـ بتفاوت ـ كلّ من كانط (Kant) وهيغل اللذيْن دَحَضَا أزعومة عصر ذهبي مفقود، وشدَّدوا أن الحرية ليست من مواريث زمنٍ مزعوم مضى، وإنما هي مشروع يتحقق بإرادة الإنسان في التقدم، ومرحلةً تاريخية تنجزها الدولة الحديثة (هيغل). ولقد كان هيغل يعني أن مفهوم الحالة الطبيعية إنما هو شعار «قُصِد به تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي جَعَل الطبيعة مصدر الشرّ وذكرى الخطيئة»[٣٧]؛ مثلما كان يرفض أن يصادق على

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

مفهومٍ يدعو إلى عودةٍ «تقف على طرفٍ نقيض مع ما يميّز المجتمع الإنساني من أنه مجتمعٌ تاريخي»، وتنسف «ما تَرَاكَمَ من تراث سياسيّ واجتماعي لا يمكن وضعه بين قوسين. . .»[38]. إن نقد مفهوم «الحالة الطبيعية» كالدفاع عنه يمثل مرحلة من تطور الفكر السياسي الغربي في نظر علي أومليل، فلقد «استعملت الليبرالية مفهوم الحالة الطبيعية حين كان يصلح لنقد أوضاع المجتمع القديم. أما بعد أن استقرت المؤسسات الليبرالية، وخاصة مؤسسة الدولة الحديثة، فقد تخلى مفكّروها عن هذه الأسطورة السلفية وتعلّقوا أكثر بمستقبل يتأكد ازدهاره بالنسبة إلى البرجوازية المنتصرة»[39].

ما وظيفة هذه الوقفة التي كرَّسها علي أومليل للمقارنة بين مفهوم الفطرة الإسلامي ومفهوم الحالة الطبيعية الليبرالي، ولبيان وجوه التمايز والاختلاف بينهما؟ وما علاقة ذلك بموضوع موقف الإصلاحية الإسلامية من الدولة الوطنية؟

وظيفتُها **الأولى** بيان **الاختلاف في الدلالة** بين المفهومينْ. يحيل مفهوم الفطرة إلى الدين، ويحيل مفهوم الحالة الطبيعية إلى الإنسان الطبيعي. الفطرة تقوم مقابل ما يسميه علي أومليل بـ **المضاف الاجتماعي**، والحالة الطبيعية تقوم مقابل **ما انْتُزِع من الإنسان** (الحرية، الملكية)؛

ووظيفتها **الثانية** بيان وجه **التجافي** بين **مقصِد الإسلاميين** من استعمال مفهوم الفطرة **ومقصد الليبراليين** من استعمال مفهوم الحالة الطبيعية، فإذ يجتمع غرضُهما معاً على تأسيس النظام الاجتماعي على مقتضى المفهوم، يتمايزان في النتائج المترتبة على ذلك: ينتهي الإسلاميون إلى تصوّر نظام اجتماعي قائم على الدين (الذي يطابق الفطرة)، وهذا كان مقصدهم من اعتماد المفهوم وإعماله، فيما ينتهي الليبراليون إلى تصوّر نظام مختلف ينفصل عن الدين (= المسيحي) ويصحّح معنى الطبيعة البشرية كمصدر للحرية والإرادة لا كمعنى للشرّ والخطيئة، وهذا كان مقصدهم من استعمال المفهوم.

ووظيفتها **الثالثة** بيان **الاختلاف والتمايز بين مرجعيتين وفلسفتينْ** في النظر إلى الإنسان والمجتمع والسياسة، والحاجة إلى إدراك المفاهيم الوافدة أو الموروثة في

---

(38) المصدر نفسه، ص ٦١.

(39) المصدر نفسه، ص ٧٢.

أصولها من أجل «فكّ الاشتباك الواقع في المفاهيم المتداولة، ما يستعمل من المأثور، وما يقتبس من الغير، وذلك بإرجاع كل منهما إلى منطقه الأصلي»[٤٠].

أما وظيفتها **الرابعة**، فهي التنبيه إلى أن **حالة الاختلاط في التشريع والبلبلة** في «الأسس التي يقوم عليها نظام السياسة»، لا تتبدَّد إلا متى جرى «التذكير المستمر بالأصول المتميزة لفلسفة السياسة والتشريع الإسلامية من جهة، وما يُلْتَجَأ إلى اقتباسه **لضرورات استعجالية**، أو لمجرّد اختيار فكري مجرّد من جهة ثانية»[٤١]، أي متى أمكن رسم قاعدة للتمييز بين الحقل الدلالي الإسلامي الخاص والحقل الدلالي للمفاهيم المستعارَة أو المقتبَسَة على سبيل الحاجة: العملية أو النظرية.

لهذه الوقفة عنده، إذن، علاقة مكينة بموضوع الدولة الوطنية عند الإصلاحيين. فكثيرٌ من المفاهيم الحديثة المستعارة إنما أُوِّل وبُحِث له عن مرادِف إسلاميّ ظُنَّ أنه يطابقه في المعنى، بينما هو يتغايرُ معه في الدلالة. وكثيرٌ من التشريعات الوضعية الحديثة استُدْمِجَ في النظام السياسي واستقرّ معه الاعتقاد بأنه جزء من الموروث أو له أصول فيه. وهكذا يمكن تعميم المقارنة بين المفهومينْ السابقينْ بين مفاهيم افتُرِض أنها تترادف في المعنى والدلالة، مثل الشورى والديمقراطية، أو مثل الاجتهاد وحرية الرأي، أو مثل أهل الحل والعقد ونواب الأمة، أو مثل الإجماع والرأي العام، أو مثل البيعة والتعاقد. . . إلخ، وبيانُ وجوه المغايرة الدلالية بينها. كما يمكن تحليل منظومة التشريع السائدة وبيان الاختلاط والتداخل فيها الناجمينْ عن الاستعارة والاقتباس. وليس معنى ذلك أن علي أومليل يقف موقفاً نقديّاً صارماً من هذا التداخل ومن الاقتباس الذي يقود إليه، وإنما هو يحرص على الحاجة إلى تبيُّن الأصول المختلفة للمفاهيم (المقتَبَسَة والموروث) «**لجعل عملية الاقتباس عملية واعية وفعّالة**»[٤٢].

* * *

ربّما كانت المفاهيم الحديثة التي تلقتها النخبة الإصلاحية بقدرٍ من القبول ـ بصرف النظر عن ظرفية التلقي التي غيَّرت من دلاليتها ـ هي المفاهيم التي

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٧ (التشديد من عندي).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٨ (التشديد من عندي).

تراءى لتلك النخبة أن من المصلحة تبنيها والْتماس الشرعية الأصولية لها لما قد ينجم من منفعة عن الأخذ بها؛ وهي ـ أيضاً ـ المفاهيم التي ما كانت تثير، في حدّ ذاتها، حساسيةً تَحمِل على الرفض أو الاعتراض. غير أن مفاهيم حديثة أخرى تحمل المضمون الإيجابي نفسه قوبلت منها بالرفض لأن استعمالها كان يقود ـ وفي سياق الضغط والتدخل الأجنبيين ـ إلى عكس معناها. وذلك، بالذات، ما ينطبق في نظر علي أومليل على مفهوم **التسامح**؛ فهذا المفهوم، الذي أنتجته حركة الإصلاح الديني في أوروبا غداة الحروب الدينية التي استهلكت القرن السادس عشر، والذي «أدّى، في نهاية المطاف، إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وحرية ممارسة الشعائر الدينية»[٤٣]، ليدخل بذلك ضمن منظومة المفاهيم التي أسّست للنظام الاجتماعي الجديد وللدولة الحديثة في أوروبا، هو نفسُه المفهوم الذي امتشقتْهُ الغزوة الكولونيالية الغربية وقبلها الضغط الأوروبي على المجتمعات العربية والإسلامية تحت عنوان حماية المِلاّت («الأقليات») غير المسلمة[٤٤].

ما كان ممكناً في نظر الأستاذ أومليل، وبسبب ظرفية الضغط والتدخل الأجنبيَّين، أن يَلقى مفهوم التسامح استحساناً من النخب الإصلاحية الإسلامية على مثال الاستحسان الذي لقيته مفاهيم الحرية والدستور والدعوة إلى الإصلاح، لأن المعنى الذي يستمده من حقله الدلاليّ الأصلي والمجنَّد لتحقيق هدفٍ تقدّمي، هو إخراج أوروبا من حالِ الانشقاق الديني وحروب الطوائف والمذاهب، لم يعد هو نفسه معنى المفهوم حين انتقاله إلى مجالٍ تداوليّ آخر لا يرادفُ معناهُ فيه سوى الهدم والتفكيك. وهو انتقال في الدلالة يحصل في «أي مفهوم يتغرّب عن حقله الأصلي»[٤٥]. ولذلك، يحيط أومليل بالشك الترادف الدلالي الافتراضي بين عبارة (Tolèrance) وترجمتها العربية «التسامح»، ليس بسبب ريبةٍ في أن تكون الترجمة مفتقرة إلى الدقة قاموسياً، وإنما بسبب عُسْر الاطمئنان إلى إمكان اجتراح مُطَابَقَةٍ

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ و١٠٥.

(٤٤) «فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى تفكيك الدولة العثمانية وإلى أن تنتزع منها الحماية على الأقليات غير الإسلامية»، و«باسم «الحرية والمساواة المدنية»، قامت حملة دولية، خاصة في فرنسا وإنكلترا، بعد حرب تطوان واستصدار ظهيرٍ من السلطان المغربي محمد الرابع ([شباط]/ فبراير ١٨٦٤)، ثم الضغط على الحسن الأول من بعده في ما يتعلق باليهود المغاربة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

دلالية في مفهومٍ يَتَغَايَرُ بانتقاله من بيئة ثقافية وتاريخية إلى أخرى[٤٦]. إن وظيفته في المجتمعات الأوروبية الحديثة تنقلب إلى عكسها في المجتمعات العربية والإسلامية الموضوعة تحت مطرقة الضغط. والسياسات الاستعمارية هي، بالذات، التي أنتجت ذلك الانقلاب في وظيفته ورفعت هواجس هذه المجتمعات ونُخبَهَا منه[٤٧].

يعبّر علي أومليل بدقة عن الفارق بين ما عناه التسامح في مجتمعات أوروبية أنهكتها الحروب الدينية، وما يعنيه في مجتمعات إسلامية يتهدّدها خطر الغزو الخارجي بوصفه فارقاً بين **الاختلاف والخلاف**. أتى مفهوم التسامح يقدّم حلاً لمعضلة الإفناء الديني والمذهبي المتبادل من طريق إقرار مبدأ الاختلاف. أما في مجتمعاتنا، فما كان له غير أن يعنيَ شيئاً واحداً: التأسيس للخلاف داخل المجتمع أو «الجماعة الوطنية» والضغط على وحدتها من طريق حَمل الجماعات الفرعية الصغرى فيها (= غير المسلمة) على التجاوب مع دعوات الحماية الأجنبية وأداء أدوارٍ داخلية مرصودة تحت عنوان الإصلاح وما شاكل. ولذلك السبب، يصبح في حكم البداهة أن تميل المجتمعات الخائفة على وحدتها من دبيب الخلاف إلى أن تتمسك بوحدتها أكثر[٤٨]، بل وأن تئِد كل الأسباب التي من شأنها أن تَضُخَّ الخلاف فيها أو التي تعتقد أن شأنها كذلك[٤٩]. وهي مخاوف تتزايد في حالة العالم

(٤٦) «إن المسألة لا تتعلق بمشكل قاموسي، أي مشكل مرادفة كلمة لأخرى، بل بالحقل الدلالي للفظ ذاته، أي هل يمكن خارج حقل ثقافي تاريخي معين الحصول على تكافؤ دلالي»؛ ولذلك، «نحن لن نعتبر أننا أمام مفهوم واحد: (توليرانس = تسامح) له معنى واحد يتردد بين الأصل والترجمة، بل نعتبر أننا **أمام مفهومين مختلفين** بحكم ظرفية النشأة والفعالية لكل منهما». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤ (التشديد من عندي).

(٤٧) «استُعمل شعار «التسامح» استعمالاً أحدث ردَّ فعل عكسياً، وذلك حين روّجت له قوى خارجية تسعى باسمه إلى إيجاد قواعد لها داخل المجتمع الواقع تحت هيمنتها. آنذاك فهمت المجتمعات المهدَّدة أن التلويح بشعار «التسامح» يستهدف تفكيكها وتسهيل التدخل الأجنبي. والتاريخ الحديث للبلاد العربية يبيّن كيف أن القوى الاستعمارية استعملت منذ بدايات تدخلها شعارات ليبرالية مثل «التسامح» و«الحرية الدينية» لتمكين تغلغلها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤٨) «إن التسامح يعني قبول **الاختلاف**، ما عدا في مجتمع مهدَّد من خارج. آنذاك يعني الاختلاف في نظر أهل هذا المجتمع تشتتهم، ما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة. وهكذا تُعْطَى لقيم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى، ويُكْبَت أو يحارَبُ كل ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٩) إن استمرار أولوية فكرة الوحدة على الديمقراطية في الوعي القومي العربي، هو شكل آخر من تجدُّد فكرة وحدة الجماعة في مواجهة الشِّقاق والفُرقة.

الإسلامي بالنظر إلى سوابق التاريخ وما تختزنه الذاكرة الجماعية من صورٍ وأصداءِ لفتنةٍ انفرط بها عقد الجماعة والأمة.

* * *

يدعونا د. علي أومليل في قراءته لفكرة الدولة الوطنية في وعي الإصلاحية العربية، إذن، إلى تحرّي الانتباه الأقصى في قراءة مفردات هذا الوعي ومفارقاتها، وإلى وجوب ردّها إلى شروطها التاريخية التي تشكّلت فيها، وعدم محاكمتها بمقتضى معيارية نظرية مجرَّدة أو من طريق قياسها بغيرها، من دون مراعاة اختلاف ظروف الإنتاج والتداول ومجمل ما ترتّبه على الفكر من مقاصد قد تأخذ مفاهيمه إلى اتجاهاتٍ متباينة تَبَايُنَ المقاصد ذاتها. على أن هذه النزعة التاريخية الحادة في وعيه لا تتساهل حيال موجباتها صرامَتُه المعرفية في التمييز بين منظومات الفكر وشدَّةُ نقده لِمَن يستسهلون الخلط والتوفيق بين ما لا تَجْمَعُهُ ـ أو تَجمَع بين فُتوقه ـ حذلقات إصطلاحية سطحية تنهل من قاموس السياسة وتَحسَب التَّسْويةَ والوفاق بين الأفكار إمكاناً سائغاً ومرغوباً على مثال ما هو كذلك بين مواقف السياسة واتجاهات الرأي فيها.

بالروحية التاريخية والصرامة النقدية نفسيْهما يُطِلّ على لحظةٍ ثانية من الوعي الإسلامي المعاصر تراجعت فيها فكرة الدولة الوطنية، بل صِيرَ إلى الانقلاب عليها ونقضها في سياق قطيعة إجمالية مع الإصلاحية الإسلامية برمتها. إنها لحظة **الإحيائية** الإسلامية المعاصرة في القرن العشرين، لحظة الانتقال من الإصلاح إلى الثورة، من الاقتباس من الغرب إلى الانكفاء إلى الموروث، من الدولة الوطنية إلى الدولة الإسلامية.

ثانياً: نقض الدولة الوطنية

بمقدار ما أصابتِ الإصلاحية الإسلامية حظّاً من النجاح في استيعاب صدمة الحداثة السياسية التي مثَّلها ردُّ فعلها الإيجابي على الدولة الوطنية الحديثة، وتفاعُلها اليقظ مع المفاهيم السياسية الحديثة واقتباسُها الكثير منها، ومحاولاتُها تأصيل بعضها، بل والدفاع عن نموذجها بوصفه الإطار الذي يكْفل العدل السياسي ويوفّر للعرب والمسلمين وسيلةً هي أساس للتقدم واللَّحُوق بالغرب أو كفّ ضغوطه وأخطاره، بمقدار ما أخفقت الإحيائية الإسلامية في ذلك كلّه، وأنتجت ـ في مقابله ـ مقالةً سياسيةً في الدولة شديدة الانكفاء إلى الماضي

والموروث، وشديدة التعارض مع منظومة الفكر السياسي الحديث: ما وَفَد منها من خارج وما ترسَّخ منها في تجربة الدولة الوطنية الحديثة في البلاد العربية. يحلّل علي أومليل سياقات ذلك الانعطاف في الوعي الإسلامي المعاصر بمسألة الدولة والأسباب التي حملت على العودة الكثيفة للدينيّ في تصوُّر المجال السياسي، واقفاً على وجوه القطيعة بين الجِيل الإخواني الثاني وتراث الإصلاحية.

غير أن أكثر ما يثير في قراءته للعلاقة بين أفكار الإصلاحية وأدبيات المؤسسة الإخوانية أنه يميل إلى إدراج اللحظة الايديولوجية ـ السياسية لحسن البنا ضمن مواريث الإصلاحية، أو ـ على الأقل ـ يسلّم بأنها حافظت على تقاليد تلك الإصلاحية في النظر إلى نظام الدولة، فيما يؤرّخ للقطيعة بفكرة «**الحاكمية**» وبمجمل ما يتصل بها من أفكار عند سيّد قطب، ذاهباً ـ بهذا المعنى ـ إلى حسبان قطيعة قطب قطيعة مزدوجة مع الإصلاحية ومع الفكرة الإخوانية الأصل على نحو ما صاغها الشيخ حسن البنا، ولو أنه لم يوفِّر حسن البنا من النقد لإقامة فكرة الدولة على التباسات مهَّدت للقطع مع التراث الإصلاحي في المسألة.

١ ـ الدولة والتباساتُها في المشروع الإخواني

ما كان حسن البنا، مؤسّس جماعة «الإخوان المسلمين»، يحمل تصوُّراً للدولة في السنوات الأولى لقيام جماعته، لأنه ما كان منشغلاً بالمسألة السياسية، ولا أراد جماعته حزباً سياسيّاً، أو هكذا بَدَا للأستاذ علي أومليل أمْرُهُ في «**مذكراته**» التي طفح فيها هاجسُه التربوي[٥٠]. ومع أن أومليل لا يقطع مباشرة برأي في السؤال عمّ إذا كان إحجام الشيخ حسن البنا عن تسييس عملِ جماعته في البداية تكتيكاً محسوباً و«خطة واضحة» في ذهنه «بحيث يتحاشى أنْ يزجّ بجماعته الناشئة في مواجهة السلطة ومصارعة الأحزاب الأخرى قبل أن تَرْسَخَ قواعدُها ويَقْوى أنصارها»[٥١]، أم رهاناً على العمل التربوي وعلى فاعليته؟، إلا أنه يكاد يسلّم بـ «أصالة» هذا الرهان التربوي في تفكير مرشد الجماعة من طريق تشديده على أن البنّا ما خرج عن أصول الإصلاحية في إلحاحها على التربية وتعويلها عليها كأساسٍ للإصلاح، بل إن د. علي أومليل يذهب في ذلك التسليم من حدود

(٥٠) «الذي يقرأ **مذكرات** البنّا يجد نفسه أمام حركة تربوية إسلامية لم تطرح طوال السنوات الأولى لنشأتها مسألة العمل السياسي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

القول المتحفظ «إن حركة «الإخوان» في نشأتها **لا توحي** بأنها مختلفة تماماً عمّا عهدناه في الإصلاحية الإسلامية الحديثة القائمة على التربية. . .»، إلى التأكيد القطعيّ بأننا «أمام حركة **هي مجرّد استئناف** لـ «النهضة السلفية» وامتدادها الوطني المصري»[٥٢].

غير أن ما بَدَا في مشروع حسن البنَّا تواصلاً مع الميراث الإصلاحي الإسلامي واستئنافاً له ـ في رأي د. أومليل ـ لم يقتصر على الهاجس الطافح في تفكير شيخ الجماعة في مرحلتها الأولى، أي المسألة التربوية، وإنما تعدَّى ذلك إلى المسألة السياسيةِ نفسِها. هكذا، وفي غير مناسبَةٍ في الكتاب، يُلِحّ أومليل على ذلك الاتصال بين فكر البنا وفكر الإصلاحية الإسلامية في المسألة السياسية، فقد «قَبِل البنا مفاهيم «الوطن» و«الأمة» و«الدستور»، و«قَبِل مفهوم الدستور كقانون أساسي للدولة الوطنية»[٥٣] على نحو ما فَعَل الإصلاحيون قبله[٥٤]، و«قَبِل النظام البرلماني وإن لم يربطه ضرورةً بالنظام الحزبي»[٥٥]، بل نحن ما نلبث أن نقرأ حكماً قطعياً للأستاذ أومليل في ما خصَّ اتصال البنا بموقف الإصلاحية حين كتب[٥٦]: «نستطيع أن **نقطع** بأن البنا لم يبتعد عن الإصلاحية الإسلامية الحديثة وموقفها من المسألة الدستورية». ومع أن علي أومليل توقَّف ملياً أمام عداء مرشد «الإخوان» للحزبية، وحاول تفسيره تفسيراً عميقاً بردّه إلى فرضية وحدة الأمة التي قد تتعرّض للفرقة إن دبَّت فيها حياةٌ حزبية؛ بل ذهب إلى أكثر من الإيحاء بأن البنَّا يفكّر في جماعته تحت تأثير مفعول حديث الفرقة الناجية[٥٧]، إلا أنه ما استنتج من ذلك ما كان منتَظَراً استنتاجُه من عُسْرِ التعايش بين الإيمان بالفكرة الدستورية وإسقاط أحد أظهر أركانها: الحزبية والتعددية السياسية. والمستفاد من ذلك أن معنى الدستور عند البنا لا يُطابِق معناه عند الإصلاحيين بوصفه تقييداً للسلطة وإنهاءً للاستبداد المسؤول عن التأخر، لأن إنهاء الحزبية ليس شيئاً آخر غير إعادة إنتاج الاستبداد، وخاصة لو قُيِّض للجماعة أن تصل إلى السلطة بالوسائل الدستورية نفسها.

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١ (التشديد من عندي).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥٤) لا يجد د. علي أومليل حرجاً في الإشارة إلى «إصلاحية البنّا الدستورية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣ (التشديد من عندي).

على أن ما لم يستوقف د. أومليل كثيراً في قراءته لهذه اللحظة الإخوانية وموقف البنا من الدولة الوطنية، هو السؤال عمَّ إذا كان مرشد الجماعة يؤمن فعلاً بالدولة الوطنية ـ التي آمن بها الإصلاحيون ـ حين يطالب بمطابقة قوانينها مع أحكام النصّ على أن «دين الدولة هو الإسلام»؟ لقد كان ذلك مقدمة عند البنا للقول بوجوب إقامة الدولة الإسلامية[58]، وللتشديد الذي ما انقطع على أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف[59]. وهذه وسواها في جملة المقدمات التأسيسية ـ الفقهية السياسية ـ التي مهّدت لفكرة «الحاكمية» عند سيّد قطب ومجمل ما عبَّر عنه من أفكار أخذت العمل السياسي الإسلامي إلى حدِّيتِهِ.

لقد انطوى خطاب البنا حول الدولة على الْتباسات عدة لم يكن منها فقط المراوحة بين الحديث عن الدستور وعن نظام الشريعة، بل أيضاً المراوحة بين التدرُّجية السلمية والحديث عن «الجهاد» وإقامة «النظام الخاص» (= التنظيم السريّ). ولم يكن من شأن هذه الالتباسات أن أنتجت ازدواجية في الخطاب الإخواني فحسب، وإنما فتحت الباب أمام حسمها، في مرحلةٍ ثانية، لصالح رؤيةٍ للمسألة السياسية أكثر تشدُّداً.

* * *

لِنَدَع جانباً موقفنا من المسألة[60]، ولنَعْرض قراءة علي أومليل لذلك التحوُّل الذي طرأ في موقف «الإخوان المسلمين» من الدولة الوطنية من خلال

---

(٥٨) ليس صحيحاً أن البنّا لم يتحدث عن الدولة الإسلامية، بل هو ذهب إلى أكثر من ذلك بكثير: إلى اعتبار الدولة والسلطة ونظام الحكم مسألة عَقَدية، لا فقهية فحسب، مخالفاً بذلك مأثوراً في تاريخ فقه السياسة عند السنّة. يقول حسن البنّا: «الحكم معدود في كتبنا الفقهية **من العقائد والأصول**، لا من الفقهيات والفروع. فالإسلام حكم وتنفيذ، وكما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء لا ينفك واحد منها عن الآخر». انظر: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٧٩)، ص ١٧٠ (التشديد من عندي).

(٥٩) يقول البنّا: «يخطئ من يظن أن جماعة الإخوان المسلمين «جماعة دراويش» قد حصروا أنفسهم في دائرة ضيقة من العبادات الإسلامية، كل همهم صلاة وصوم وذكر وتسبيح؛ فالمسلمون الأولون لم يعرفوا الإسلام بهذه الصورة... اعتقدوه نظاماً عملياً وروحياً معاً، فهو عندهم دين ودولة، ومصحف وسيف». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦٠) انظر رأي عبد الإله بلقزيز في مشروع حسن البنّا في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

كتابات سيدّ قطب، بعد الصدام الأول الذي حصل بين الثورة و«الإخوان» في العام ١٩٥٤، والصدام الثاني في العام ١٩٦٥، وأسباب ذلك التحول. يسجّل علي أومليل أنه خلال «الصدام الثاني بين جماعة الإخوان ودولة الثورة، ستتبلور قطيعة داخل الجماعة مع ما سارت عليه الإصلاحية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر»، وأنه سيحصل في نطاقها «الرجوع إلى إسلام مطلق، يَعتبر ما عداهُ «جاهلية»، ولا يَسْعى إلى أن يُتأوَّل بغيره»[٦١]. لم يكنْ هذا موقف حسن البنّا ـ في رأي د. أومليل ـ الذي كان يعترف بالدستور «ويطالب فقط أن يُرَاجَع» وأن يشارك «الإخوان» في مراجعته مع الحقوقيين المختصّين، وثمة فارقٌ ـ في رأي أومليل ـ بين موقف البنّا وموقف قطب، «بين القول بأن مبادئ النظام الدستوري على الطريقة الليبرالية توافق أصول الإسلام في الحكم، ويبقى فقط القيام بفحصٍ تفصيلي في هذا النصّ أو ذاك من نصوص الدستور، أو في هذه المادة أو تلكَ من القانون الجنائي أو غيره لتحقيق ما إذا كان يوافق الشريعة الإسلامية، مع اجتهاد في إعطاء «مقاصد» جديدة لهذه الشريعة... وبين الاعتقاد بأن الإسلام لا ينبغي أن يُقاس على غيره، ولا أن «يُجدَّد» من خارجه، وأن نظامه في الحكم لا يستقيم مطلقاً مع النظام الدستوري الذي يعتبر الأمة مصدر السلطة في التشريع والحكم، وهو ما سيذهب إليه سيّد قطب والذين قالوا بفكرة الحاكمية»[٦٢].

بين البنّا وقطب مسافة في النظر إلى الدولة ـ حسب علي أومليل ـ هي المسافة بين نظرة إصلاحي متصالح مع محيطه، ونظرة متمرد ناقم على ذلك المحيط. ومن الثابت أن ما ذهب إليه أومليل في محاولة بيان وجوه الافتراق بين مشروعيْن داخل جماعة «الإخوان» صحيحٌ في الاتجاه العام إذا ما أسقطنا فرضية انتماء فكر البنّا إلى فكر الإصلاحية[٦٣]؛ فقطب مَا أَخَذَ فكرة «الحاكمية» عن البنّا، وهي الفكرة التي غيّرت وبدَّلت في خطاب «الإخوان»، ولا أخذ نهج التكفير والعنف عن شيخ الجماعة، وهو الذي مثَّل انحرافاً عن تقاليد الجماعة، لكنه قطعاً وَجَدَ خميرةَ مشروعه في تراث الجماعة وفكر مرشدها: من إحكام ربْط السياسيّ بالدينيّ، إلى تردُّد فكرة «الجهاد» في خطابها، إلى تنشئة جِيل إخوانيّ

---

(٦١) أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٦٣) كان تفكير حسن البنّا أقرب إلى فكر محمد رشيد رضا في مرحلة انقلابه على فكرة الدولة الوطنية في عشرينيات القرن العشرين، من فكر محمد عبده.

منعزل عن السياسة ومدفوع إلى تهيئة النفس، في نطاق «التنظيم الخاص»، للقيام بأمر الجهاد. ولقد جدَّتْ متغيّراتٌ سياسية وفكرية، في مِصْرَ وصولاً إلى القطيعة الكاملة داخل المؤسّسة الإخوانية بين لحظة «الحاكمية» القطبية ولحظة حسن البنا.

٢ ـ «الحاكمية» والقطيعة

يبدو القول «إن «**الحاكمية**» منعرج حاسم في الفكر السياسي الإسلامي الحديث»[٦٤] منسجماً مع مقدماتٍ تُعلن انفصال قطب عن فكرة البنّا وأسلافه؛ فالأستاذ أومليل يصف ـ محقّاً ـ فكرة «الحاكمية» بأنها قطيعة. لكنه يفهم القطيعة بمعنيَيْنِ منسجمينْ مع مقدمات التحليل عنده، أو بما هي **قطيعة مزدوجة**: مع الإصلاحية الإسلامية وحسن البنّا من جهة، ومع الدولة الوطنية (المصرية) من جهة ثانية؛ فنحن مع سيّد قطب ـ في مرآة علي أومليل ـ خارج دائرة الفكر الإصلاحي الحديث وعن مقدمات ومعطيات هذا الأخير بمعزلٍ أو بمبْعد. إننا أمام إسلام سياسي يتأوّل النصوص بعيداً عن فرضية حاجة المسلمين إلى الاقتباس من غيرهم، وعلى نحوٍ شديد اليقين بأن ما لديهم يجعلهم في غَنَاءٍ عن غيرهم؛ وأمام رؤيةٍ للواقع الاجتماعي والسياسي لا ترى من وسيلةٍ لمواجهة مشكلاته إلا بتنزيل أحكام الدين عليه مُتَأَوَّلَةً لا نحوٍ لا تَقْبَل دفعاً، بل نحن ـ مع قطب ـ أمام إسلام «جهادي» لا يرى العالَمَ من حوله إلا «جاهلياً» يجوز في حقّه التكفير، ولا يرى المسلمين مسلمين، أو ـ على الأقل ـ لا يراهم إلا دون المسلمين مرتبةً إيمانية، ولا يرى الدولةَ القائمةَ إلا طاغوتاً يعتدي على حقّ الله في التشريع ويجوز الاقتصاص منه.

لا بدَّ، إذن، في مواجهة هذه «الجاهلية» السائدة والمحيطة في نظر قطب، من الاقتداء بالدعوة في بدء أمرها. لا بدّ من أن «تستعاد الخطة نفسُها التي اتبعها الإسلام الأول، أي تكوين نخبة متشبّعة بالعقيدة الإسلامية (يسميها قطب «طليعة إسلامية») تميّز نفسها بعقيدتها وسلوكها من المجتمع المحيط، فتكون صنواً للطائفة الأولى التي اعتنقت الإسلام. وكما كانت هذه نواة لإنشاء دولة الإسلام الأولى، فإن «طليعة» قطب ستكون دعامة «الدولة الإسلامية» في مواجهة «جاهلية العصر»[٦٥]. ها هنا مفاصلة وقطيعة كاملتينْ بين لحظتيْ البنا وقطب، إذ

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

«لم يَدْعُ البنّا إلى أن تقطع جماعته مع المجتمع المحيط، رغم ما وجَّهَه إليه من نقد، فلم يحكم عليه لا بالكفر ولا بالجاهلية، وإنما طلب إصلاحه»[٦٦]. أما قطب ومَن أخذ برأيه من «الإخوان»، فاختلف الأمر عندهم، فهم «يحكمون على المجتمع القائم بالكفر، ويخرجون منه. . . لكي يعلنوا عليه «الجهاد» وفرض الدولة الإسلامية»[٦٧].

كيف حَصَل هذا المنعرج الحادّ في الوعي الإسلامي؟

لا يشاطر علي أومليل رأي دارسين كثر يردُّون فكرة الحاكمية عند قطب، وجملة ما اتصل بها أو نَجَم عنها من أفكار، إلى تأثيرات فكر أبي الأعلى المودودي في سيّد قطب وخاصة فكرة الحاكمية. وحجَّتُه في عدم جواز إقامة المماثلةِ بينهما ما كان من اختلافٍ بينهما في **سياق** التعبير عنها **والغرض** من ذلك التعبير الذي ما كان واحداً في الحالَيْن. ولقد أسهب[٦٨] في بيان الوظيفة التي عادت إلى فكرة الحاكمية في خطاب المودودي كفكرة مؤسِّسة لشرعية انفصال مسلمي الهند في كيان سياسي خاصّ بهم يتمايزون به مِّمن تجمع بينهم الرابطة القومية الهندية، ذلك أن هذا التمايُز الدينيّ وحده «يبرّر» ذلك الانفصال[٦٩]. أما في حالة قطب، فالأمر يختلف سياقاً وهدفاً؛ فما كان في مصر أقلية مسلمة تسعى إلى الانفصال، ولا احْتيج إلى تسويغ ذلك الانفصال بفكرةٍ تكرّس نظام الشريعة نظاماً لدولة المسلمين المستقلة. إن «لقوله بها أسباباً خاصة تختلف عن تلك التي دعت المودودي إلى الأخذ بها»[٧٠]، وهي إلى هدف الاستيلاء على السلطة وشرعنة اللجوء إلى العنف سبيلاً إلى ذلك الاستيلاء أقرب منها إلى أيّ هدف آخر. ولذلك، كانت حاكمية قطب «ردَّ فِعْل على تجربة الدولة الوطنية في مصر»[٧١]، و«شكلت نوعاً

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٦٨) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٤.

(٦٩) «من هنا نفهم لماذا قال المودودي بـ «الحاكمية». فهي تقتضي أن تلتزم دولة المسلمين بالشريعة وحدها . . . لأن الإسلام كان هو المبرّر الأصلي لقيامها، وإلا كان الاختيار الآخر هو دولة علمانية يتعايش فيها المسلمون وغيرهم، وهو أمر غير ممكن عند دعاة إنشاء دولة إسلامية مستقلة لمسلمي الهند». إن الحاكمية هنا «تجد تفسيرها . . . في الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة ببلاد الهند. ثم هي إلزام لهذه الدولة ـ بعد أن قامت ـ بالشرط الذي قامت على أساسه، أي الالتزام الشامل بالشريعة الإسلامية، وإلا انتفى مبرّر إنشائها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠ و١٧٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

من القطيعة مع «الدولة الوطنية» ومؤسساتها»[٧٢]. أما لماذا حصل هذا التحوُّل نحو الحاكمية، فيردُّهُ أومليل إلى الانسداد الذي وقَع في أفق الاندماج الاجتماعي من طريق منافذ الدولة، نتيجة تزايد أعداد المتعلمين والخريجين وعجز الدولة المتعاظم عن استيعاب تدفقهم عليها، وما أدَّاهُم إليه ذلك الانسداد من شعور بالهامشية ومن بحث عن تعبير سياسيّ خارج الأطر الموجودة[٧٣]. غير أن هذه الهامشية «إلى جانب كونها ناتجة عن انفصام اجتماعي، هي أيضاً ناتجة عن وعي لم يعد يجد سبيلاً إلى أن يقيم صلةً بينه وبين واقع الأمور، أو هو لم يعد يحاول أن يوجِد تعايشاً ما بين المعيار الديني وما عليه مجتمع الناس»؛ وهذا ما كان يدفعه إلى أن «يجد نفسه في صدامٍ مع الدولة»[٧٤].

بَدَتِ القطيعةُ القطبية مع فكرة الدولة الوطنية حادَّةً وأحدثتْ تراجعاً خطيراً في نظرة الوعي الإسلامي إلى الحداثة السياسية من كونها مطلوبة، ولو من باب الاضطرار، إلى حيث باتت مرفوضة بل مدعاةً للمواجهة. وهي، بهذا المعنى، تؤرّخ لنكسة جديدة في فكرة الدولة الوطنية أشدّ أثراً من تلك التي أحدثتها ظواهر كابحة كالعلاقة الطائفية في المجتمع السياسي على نحو ما تناولها بالنقد الفصل الرابع من هذا الكتاب. وتكمن أهمية مقاربة علي أومليل لمسألة الدولة الوطنية في وعي الإصلاحية الإسلامية في كونها رصدت هذه القطيعة في الوعي الإسلامي المعاصر، وما ردَّت أسبابَها إلى فكر الإصلاحية أو إلى خَلَلٍ ما في نظرتها إلى المسألة السياسية، بل عدَّتْها خروجاً عن نطاق مقدماتها ومعطياتها الفكرية، معيدةً الاعتبار بذلك إلى مساهمة الإصلاحية في التأصيل لفكرة الدولة الوطنية.

* * *

أطلَّت قراءةُ علي أومليل لمسألة الدولة الوطنية على وجهٍ آخر مختلفٍ منها عن الوجهينْ اللذيْن اعتنى بالتفكير فيهما كلّ من أنور عبد الملك وناصيف نصّار. بحث عبد الملك في مضمون الدولة الوطنية التاريخي متقصّياً وجوه التطور الذي حصل فيه من حقبة النهضة إلى حقبة الثورة. وبحث نصّار في واحدٍ من عوائق

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

الدولة الوطنية هو الْتباسات الصلة بين السياسة والدين. أما أومليل، فأرَّخ لفكرة الدولة في وعي الإسلاميين حديثاً وراهناً. شدَّد **الأول** على بُعد الاستمرارية التاريخية في مشروع الدولة الوطنية؛ واهتمَّ **الثاني** ببيان الجوهر العلماني للدولة؛ فيما شدَّد **الثالث** على جدلية الاستيعاب والرفض في الوعي الإسلامي حيال الدولة راصداً مآلاتها الدراماتيكية في فكرة القطيعة وحالة الصدام. وراء هذا الاختلاف في النظر إلى الموضوع نفسِه **وحدةٌ في الرؤية**: الدفاع عن الحداثة السياسية من طريق الدفاع عن مشروع الدولة الوطنية. لكنه ما كان دفاعاً تبشيرياً، بل أتى نقدياً بحيث لم يوفّر تجربة الدولة الوطنية من نقدٍ حادّ هو نفسُه جزء من تصوُّر هذه الدولة.

القسم الثالث

خطـــــاب الحداثـــــة

الفصل السادس

التاريخانيــة والحداثــة

أولاً: التاريخانية ووعي التأخّر

لَعَلِّي لا أُجَانب الحقيقةَ إذْ أقول إنَّ خطابَ الحداثة والعقلانية والتاريخية في الفكر العربي ما وَجَدَ تعبيرَهُ النظري الأكثر شمولاً واتساقاً ومنظوميةً إلا في أعمال الأستاذ عبد الله العروي الفكرية. معه فقط، بدأت لحظةُ الانعطاف النوعيّ الأغنى في وعي مسألة التقدم، وتَمَثُّلِ جملةِ الشروط الثقافية والسياسية التي بها يرتهن وعليها يتوقف، بما هي مقدماتُه التحتية التي من دونها يمتنع ماذياً ويُرَاوحُ في منطقة الطوبى. ومَوْطنُ الفرادة في مساهمته الفكرية ـ والقرينَةُ على ذلك الانعطاف، إذن ـ إنما هو في ذلك المعمار الفكري الذي شَيَّدَهُ فَوَضَعَ في حوزة مشروع الحداثة، ولأول مرة في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، نظريتهُ التي بها يسترشد بعد إذْ أَخَذَتْهُ انتقائيتُه وعَمَاهُ الثقافي إلى التّيه في أنفاق تجريبية قاتلة، أو في مصالحات وتسوياتٍ مرتجلة مع نقائضه الثقافية. منذ أحمد فارس الشدياق وشِبْلي الشميّل وفَرَح أنطون، إلى قسطنطين زريق وزكي نجيب محمود، مروراً بأحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى؛ كانت فكرة الحداثة تجرّب أن تبحث لنفسها عن بناءٍ نظريّ شامل ومتماسك على مثال ما كَانَتْهُ في موطنها الأصليّ: الغرب. لكنها ما بلغت هذه العتبة على نحوٍ صحيح أو دقيق إلا في نصف الستينيات الثاني من القرن العشرين حين أطلّت كتابات الأستاذ العروي على قضاياها وإشكالياتها بنَفَسٍ فكريّ مختلف، وبِعُدَّةٍ نظرية ومنهجية أقوى، وبنمطٍ من المقاربة والتناوُل غيرِ مألوف في الكتابة العربية الحديثة والمعاصرة.

قلّما كانت باكورة الإنتاج الفكريّ عند مؤلِّفٍ ما نصّاً تأسيسياً ذا اعتبار في ميزان المعرفة. ولعلّه نَدَر أنْ كان ذلك مّما يَقَع في دائرة الإمكان. لكن ابتداءَ القول

عند العروي كان من العُلُوِّ والشموخ إلى حدٍّ «اكتملت» فيه دائرةُ الاتصال والوصْل بين البداية والنهاية، أو قُل إلى حدٍّ قالت فيه البدايةُ كلَّ شيءٍ تقريباً. ذلك ما يشهد به نصُّه الفكريّ المرجعيّ: **الايديولوجيا العربية المعاصرة**. وهو الذي سيظل ـ حتى إشعارٍ آخر ـ الكتاب الأشبَهَ بمعطف غوغول: الذي خرجت منه إشكاليات الفكر العربي كافة في سنواتها الأربعين الأخيرة. لقد رسم الرجل بهذا العمل الخلّاق سقف المعرفة العربية المعاصرة، وقذف بأسئلةٍ جديدة في قلب مغامرتها الفكرية حافزاً إياها على ركوب موجة النقد والمراجعة والبناء النظري الشفاف: النظيف من شوائب الأخلاط التلفيقية والمتماسك حول مفاهيمه.

يعلو عبد الله العروي على مستوى التأليف العربي المعاصر، ويضع هذا الأخير أمام تحدٍّ معرفيّ غير مسبوق. لقد أتَى ميدان التأليف مسربلاً بترسانة هائلة من الموارد: نَفَسٌ فكريٌّ غيرُ مألوفٍ لدى أترابه السابقين والمُجَايلين من المفكّرين العرب سَمَح له بالصَّوْلَة والتجوال الحُرّ بين التاريخ والفلسفة وتاريخ الفكر والأدب؛ وجهازٌ مفاهيميٌّ غنيٌّ ومتماسك وواعٍ وعياً حادّاً وُجُوهَ الاستعمالات الميدانية الصحيحة له؛ غنًى ملحوظ في الصَّوْغ الإشكالي للموضوعات التي يطرقها؛ ثم نَفَس نقديّ حادّ يضع اليقينيات المعقَّمة موضعَ مراجعةٍ تذهب إلى الأصول والمقدمات ويُخرِج الأفكار من حال الاختناق ليمارس القدرَ الضروري من التهوية التي يحتاجها الفكر كي يسأنف الحياة. ولذلك، بقدر ما يستبين قارئُ نصوصه علاماتِ الفرادة والتميّز في ما كَتَبَ وألَّف، يجد نفسَه أشبه ما يكون بالمغامِر إن هو رَامَ إعادة التعبير عنها: تقديماً أو تلخيصاً أو مناقشة. ومع التسليم بعُسْر ذلك، سَنُطِل على بعض ما نَحْسَبُه جواهرَ وأصولاً في تلك النصوص.

● الإشكالية

اهتدى الأستاذ عبد الله العروي، منذ مطالع عقد السبعينيات من القرن الماضي، إلى إدراك الإشكالية التي اهتجس بها طويلاً في ما كتب، وتعريفِها على النحو التالي: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟»[١]. والإشكالية هذه، على النحو الذي

(١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٧. (وهي الطبعة التي نعتمدها، وسترد الإشارة إلى مقدمة ط ٢ في أماكن أخرى). يقول في مكانٍ آخر من الكتاب نفسه: «كيف يمكن استيعاب الليبرالية، أي ايديولوجية الطبقة الوسطى التاريخية، دون المرور بمرحلة سيطرة الطبقة الوسطى؟» (ص ٣٤).

تبلورت فيه في نصوصه، تَلْحَظ جملةً من الوقائع والأوضاع والأفكار بدت له مدعاةً للنقد: **أولاهَا** ما يرزح تحته الوطن العربي من حالة حادة من التأخر التاريخي مقارنة بمستوى التطور الحديث الذي وَلَجَهُ العالم منذ انتصار المدنية الأوروبية وصيرورتها إلى الكونية. **وثانيتها** ما يعيشه الوعي العربي من تأخر ثقافي متحصِّل من ثقل مواريث التقليد والنظرة السلفية وَضَعْف تَشَبُّعِهِ بقيم الحداثة، ومنها النزعة التاريخية. **وثالثتها** عدم استناد الفكر الثوري والماركسية العربية إلى مقدمات الفكر الحديث أو إلى منظومة الفكر الليبرالي التي مهَّدت ـ هي نفسها ـ لميلاد الماركسية كتجاوز جدليّ لها. **ورابعتها** جنوح التأليف الماركسي العربي إلى مقارعة الليبرالية، في عملية خلطٍ بينها وبين البرجوازية والاستعمار والإمبريالية، على نحوٍ لا يكون مطافُه الأخير سوى تعزيز التقليد وترسيخه.

ويعرف الأستاذ العروي أن هذه الإشكالية (إشكالية العلاقة المضطربة بالحلقة الليبرالية من حلقات التطور التاريخي) ليست خاصة بالحالة العربية، ولا هو وحده انفرد بالتقاط صيغة نظرية لمقاربتها؛ فقد عاشها الاشتراكيون الروس، وكانت من أسباب الانفصال بين البلاشفة والمناشفة، مثلما كانت في أساس تميُّز الخيار الثوري الروسي من مثيله الأوروبي. وأدركها لوكاش وهو يحاول تفسير نشوء الفكر النازي في ألمانيا، كما أدركها قبله ماركس وهو يحلل حالة التأخر في ألمانيا. ثم ما لبث التروتسكيون أن استوعبوها أداةً لتفسير الاستبداد السوفياتي الستاليني[٢]. في كل هذه الحالات، كانت المشكلة **غياب الحلقة الليبرالية** في مسار تطور هذه المجتمعات.

من النافل القول، ابتداءً، إن التوسّل بمفهوم **التأخر التاريخي** لتحليل الواقع العربي بَدَا في حينه ـ أي في نهايات الستينيات ومطالع السبعينيات ـ تأسيساً لنمطٍ آخر من المقاربة الفكرية للأوضاع العربية غير مألوف في التأليف العربي. كان الأعمُّ الأغلب من المثقفين العرب مأخوذاً **بنظرية التبعية**. وكان الاستعمال الكثيف لمفهوم التبعية في تحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية قد خرج من دائرة المثقفين الماركسيين لتستعيره نخب ثقافية: وطنية وقومية أخرى، وتستدخله في نظرتها إلى المجتمع والاقتصاد والدولة والثقافة. ولم يكن صعباً أن يُدْرِك الباحث في النصوص الآخذة بإشكالية التبعية أنها كانت أسيرةَ أطروحتين: **أولاهما** تلك المستندة إلى تفسير اقتصادويّ ـ طبقويّ تبسيطيّ يشدّد على الأدوار الأساس لقوى

(٢) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

الإنتاج وعلاقات الإنتاج في المجتمع، ويلغي سواها من العوامل السياسية والثقافية أو يضعها موضع العوامل الثانوية التي لا تُفْهَم بدورها إلا في صلتها بالقاعدة الاقتصادية والمصالح الطبقية. و**ثانيتُهما** تلك المستندة إلى تفسيرِ للتخلف يردُّه إلى السيطرة الإمبريالية والتبادل اللامتكافئ والتقسيم الرأسمالي العالمي للعمل الذي يركّز الصناعةَ والتقانةَ في المتروبولات ويَكِلُ للهوامش وظائف زراعية وتصنيعية بدائية، فيحجز فيها التطور الرأسمالي.

يضع مفهومُ التأخر التاريخي مفهومَ التبعية في حدوده الموضوعية ويكشف عن تواضعها: يكشف عن قصوره في إدراك منظومة العوامل المختلفة الكامنة وراء التخلف، بما فيها العوامل غير الاقتصادية، ومنها العوامل الايديولوجية والثقافية؛ ويكشف عن نمطيته الذهنية التي تُرَدِّدُ مقولاتها في مختلف الأوضاع والظروف دون أن تَعِيَ شروط الواقع التاريخي[٣]. لكن الأستاذ عبد الله العروي لا يكتفي ببيان قصور التحليل الاقتصادوي في فهم الواقع العربي، بل يسدّد ضربة نقدية حاسمة إلى إشكالية التبعية بوصفها تقود موضوعياً إلى مناهضة الحداثة الليبرالية والرأسمالية من خلال اختزالها في الاستعمار والإمبريالية، أو الخلط بينها جميعاً، أو من خلال تشديدها على فرضية الصلة بين المزيد من التحديث والرَسْمَلَة والمزيد من التبعية للمتروبول.

١ ـ معنى التأخر التاريخي

يسلّم عبد الله العروي أن مفهوم التأخر التاريخي «لا يحتاج إلى جرد وتحليل ونقد من طرف الفلاسفة، إنما هو من معطيات التجربة اليومية»[٤] القابلة للإدراك بالمعاينة. لكن وعي التأخر محكومٌ بفرضيات مسبقة وموجِّهة يشير العروي إلى **أربع** منها[٥]، هي: التسليم بوجود مرحلة تاريخية متقدمة لم يبلغها المجتمع المتأخر بعد، وانتظام التاريخ على مقتضى وحدةِ مساره، واستواءُ هذا التاريخ على سطح واحد وبُعْدٍ واحد، ثم الإقرار بإمكانية الطفرة في التاريخ. من يتحرك وعيُهم على

(٣) «عندما يرد البعض بجدة الأستاذية أن السرّ في تأخر المجتمع ككل هو مستوى قوى الإنتاج، وأن السرّ في تأخر الايديولوجيا عن الأوضاع الاجتماعية يكمن في علاقات الطبقات، فإنه يردّد القواعد العامة، ويظن أنه يقول العلم كمن يحل المسألة الهندسية بترديد المعادلة التي يمكن أن تستعمل لحلها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

هذا المقتضى من المثقفين، يشكّلون في رأي العروي جزءاً من الانتلجنسيا: هذه التي لا تقوم إلا في سياق الوعي بالتأخر. أما الذهاب إلى فرضياتٍ نقيض من قبيل التمايز بين الحضارات والثقافات، والاعتقاد بتعدّد اتجاهات التطور التاريخي، واستصغار قيمة التاريخ في الكينونة الإنسانية، فهو أقصر سبيل إلى نسف مشكلة التأخر من الأساس، كما إن القول بها يدخل في باب ردّ الفعل اليائس على الإخفاق في استدراك التأخر[٦].

ويدرك عبد الله العروي ـ القارئ جيداً في التاريخ السياسي والثقافي الألماني ـ مقدار الأهمية التي تعود إلى التجربة الألمانية كحالة نموذجية لقراءة التأخر وأنماط الوعي به والتعبير عنه في السياسة والفلسفة والأدب والفن؛ فألمانيا المتأخرة كيانياً قياساً بفرنسا الموحَّدة قومياً، والمتأخرة صناعياً قياساً ببريطانيا، أنتجت في وعي مثقفيها إدراكاً حاداً لحالة التأخر عبَّر عن نفسه ـ كما لَخَّصَه العروي ـ في احتداد بؤس المثقف وشقاء وعيه، وفي التشديد على الميادين التي عُدَّت متقدمة (الروح، الوجدان، الأخلاق)، ثم في التمسك بالاعتقاد أن المجتمعات المتأخرة ليست ميداناً للاتاريخ لأنها هي من يحافظ على القيم الإنسانية الكبيرة. وعلى أساس ذلك، قامت ركائز الايديولوجيا الألمانية وملامحها المتمثلة ـ في نظره ـ في المثالية والنزعة التاريخانية والمنطق الجدلي. وهي جميعُها تقف في مقابل أسس الفكر الليبرالي الحديث: سليل فلسفة الأنوار، أي المادية واطّراد التاريخ والوضعية[٧].

وإذ يلاحظ العروي أن الايديولوجيا الألمانية لم تطرح على نحوٍ واضح وصريح أسئلتها الأساس من قبيل: «ما هو المستوى الأعلى الذي يُقاس عليه تأخُّرَ ألمانيا؟»، و«هل يمكن تدارك ذلك التأخر؟»، و«ما هو عامل (واسطة) التدارك؟»، يذهب إلى القول إنها أجابت عنها ضمنياً في نظرتها إلى اليعقوبية بوصفها «تجسيداً لمستوى التطور الأعلى المنشود»، وفي نظرتها إلى الوعي بالتأخر «كدليل على إمكانية تداركه»، ثم في نظرتها إلى المثقف «كوسيلة للتدارك»[٨]. أما إلحاح العروي على وجوب العودة إلى كتابات ماركس الأولى من أجل فهم إشكالية التأخر عند الألمان، فليس مردُّهُ إلى أن ماركس أعاد إنتاج تلك الإشكالية، وإنما لأنه انتقدها ونزع عنها طابعها القومي الألماني لتصبح كونية و«جاهزة لكي يستعملها غير

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

الألمان»[٩]. وحين يعترضُ مَنْ يعترض على عودة مثقف العالم الثالث ـ والمثقف العربي مثالاً ـ إلى ماركس بدعوى أنه انتقد الايديولوجيا الألمانية وتحرَّر من إشكاليتها، متسائلاً عمّ إذا لم يكن المفيد العودة إلى هيغل أو فيخته؟، يردّ العروي أن «الايديولوجيا الألمانية لا تفهم اليوم، بل ولا تقرأ، إلا على ضوء ماركس نفسه»، وأن ماركس «يعطي لتلك الايديولوجيا صبغة كونية وينقذها من الخصوصية والمحلية»[١٠].

إن الفكر التاريخي، أو التاريخانية[١١]، وحده يضع في حوزة المثقف العربي إمكانية وعي التأخر التاريخي في نظر عبد الله العروي. والماركسية عنده هي مدرسة الفكر التاريخي. لكنه لا يأخذها بإطلاق مميزاً فيها بين ماركسية ماركس الصناعي، وماركسية ماركس الايديولوجية الألمانية. يستعمل التصنيف الألتوسيري لفكر ماركس تقريباً، لكنه لا يذهب إلى النتائج التي ذهب إليها لوي ألتوسير حول القطيعة الإيبيستيمولوجية لماركس العالم مع ماركس الشاب والايديولوجي، أو حاجتنا إلى طيّ صفحة الأول؛ فإذا كان ماركس الناقد للنظام الرأسمالي يستهوي مثقف الغرب، فإن ماركس الناقد للتأخر التاريخي يستهوي مثقف العالم الثالث أو المثقف العربي لأنه ـ بكل بساطة ـ يستجيب لهواجسه. وإذا كان قَتْل ماركس الايديولوجي جائزاً في إشكاليات الغرب، كما فعل ألتوسير، فإن «ماركس الايديولوجي سيبقى حياً يُبْعَث ما دامت هناك بقعة متأخرة في العالم»[١٢]. لذلك، دعا عبد الله العروي إلى ما سمَّاهُ **ماركسية موضوعية** في كتابه: **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، أي إلى ماركسية «ملائمة لمتطلبات الأمة العربية»[١٣] ومأخوذة على مقتضى مبدأ المنفعة. وهي ما اعتبرها، في ما بعد، **ماركسية تاريخانية**[١٤].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١١) يعرّف العروي التاريخانية بأنها «تفسير الوقائع الإنسانية بشروط تكوينها». انظر: Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1987), p. 172.

(١٢) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٨١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٤) في هذا المعنى يقول: «بعد الإمعان في بعض الانتقادات التي وُجّهت إليّ [يقصد بعد صدور كتابه: **الايديولوجيا العربية المعاصرة**]، اتضح لي أن الماركسية التي حاولتُ وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية. إن اعتبار العمل السياسي كمحور للفكر النظري، ومنطق المنفعة، واختيار الماركسية على أنها بيداغوجية توضيحية تقرّب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي. . . هي الأفكار المكوّنة للنزعة التاريخانية». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

تستند أطروحة نقد التأخر التاريخي عند عبد الله العروي إلى ملاحظة **غياب حلقة ليبرالية في تطور التاريخ والفكر العربيَّيْن**، والحاجة إلى تداركه باستيعاب وتوطين معطيات المرحلة الليبرالية. والعروي في هذه الدعوة ليس ليبراليّاً بالمعنى المتعارف عليه، ولا يشبه الليبرالي العربي (أحمد لطفي السيد) أو داعية التقنية العربي (سلامة موسى) ـ اللذيْن انتقد نظرتهما في: **الايديولوجيا العربية المعاصرة** ـ لأنه يدعو إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية **حتى من دون المرور** من مرحلة ليبرالية. وغنيّ عن البيان أنها دعوة راهنت ـ على الأقل حين أطلقها في نهايات الستينيات ومطالع السبعينيات ـ على إمكان تأسيس مشروع مجتمعي تقدّمي بقيادة حركة ثورية مسلحة بماركسية تاريخانية يستوعب مطالب الحداثة الاجتماعية والسياسية والثقافية في أفق تجاوزٍ جدليّ لليبرالية نفسِها: مرحلةً تاريخية ونظاماً سياسيّاً ومنظومةً فكرية. وهي دعوة يؤسِّسها اعتقادُهُ بأن الماركسية «تتجاوز الأهداف الليبرالية بعد المحافظة عليها جملةً وتفصيلاً»[15]، وبأن التوسُّل بهذه الماركسية من قبل المثقفين والقيادات السياسية يزوّد المشروع المجتمعي التقدّمي ذاك برؤية تاريخية لا غنًى عنها تعيد تأصيل مكتسبات الليبرالية، وتقطع مع المنطق التقليدي الذي تبرّر به أهدافها الثورية[16]، لأن الماركسية «نمت وتطورت انطلاقاً من مكتسبات الفكر البرجوازي»[17].

حين يتحدث العروي عن الليبرالية، يعني بها: «النظام الفكري المتكامل الذي تكوَّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقةُ البرجوازية الفتية الأفكارَ والأنظمةَ الإقطاعية»[18]. وهو يعرف أن هذا النظام لم يتحقق يوماً على نحوٍ كامل في أوروبا، بل إن هذه الأخيرة جنحت ـ ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ـ نحو وجهةٍ من التطور مجافية لروح المذهب الليبرالي. لكنه يدرك أن أوروبا لم تَنبُذِ الليبرالية نهائيا، بل طبَّقَتها، وإن كانت «ضيَّقت أفقها وأفقدتْها الطابع النقدي»[19] في التطبيق. وإذ يسلّم بأن «التوسّع الاستعماري كان له دور... في القضاء على القيم التحررية»[20] لليبرالية، ينبّه ـ على نحوٍ حادّ ـ

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٦) غياب هذه الرؤية كان في أساس نقد العروي للمشروع الناصري وللمشروع البنبلاوي ولمشروع الشهيد المهدي بن بركة. انظر: المصدر نفسه.

(١٧) من مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب: العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١.

إلى خطأ إقامة مماهاة بين الليبرالية والاستعمار[٢١]، لأن نتيجتها المنطقية الوحيدة هي رفض التراث الليبرالي.

٢ ـ في خطأ نقد التراث الليبرالي

على مسافة قريبة من هيغل، لم يَفُتِ الأستاذ عبد الله العروي أن يشدّد على أن الخطاب العربي منذ النهضة أتى يقدم إجابات عن أسئلة طرحها الآخر على وعيه. الذات هنا تتحدد بآخر يستنهض وعيها بنفسها. لكن في تضاعيف هذه الجدلية بين الأنا والآخر تكمن المسألة الأساس في تاريخ الفكر العربي الحديث: انشداد الوعي العربي إلى التأثيرات الخارجية، حتى وإن حَصَل ذلك على نحوٍ غيرِ واعٍ أو في سياق أشكالٍ مختلفة من الممانعة الثقافية، كما في حالة خطاب الشيخ أو رجل الدين (حسب تصنيف العروي لأنماط الخطاب العربي). لم يكن الغرب بعيداً، إذن، عن هواجس الثقافة العربية، حتى وهي تناهضه في بعض تعبيراتها. تلك واحدة من خلاصات القسم الأول من كتابه: **الايديولوجيا العربية المعاصرة**[٢٢]. وعليها يستنتج العروي أن «من يدعو إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم، بعد مرور أكثر من قرن على «النهضة» وعجز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يفوه بكلام فارغ إذن»[٢٣]. ومن نافلة القول إن أكثر تلك «الأفكار المستوردة» عرضةً للتشنيع والرفض هي تلك التي تنتمي إلى منظومة الفكر الليبرالي.

بعضُ ذلك الرفض يتحجَّج بصلة الفكر الليبرالي بالاستعمار ليسوِّغ نَفْسَه. لكن هذا النمط من بناء التلازم بين الليبرالية والاستعمار ليس يقود سوى إلى تعزيز التقليد[٢٤] وإعادة إنتاج أسباب التأخر. أما خارج الممانعة السياسية والنفسية

---

(٢١) التمييز الذي يدعو إليه بين الليبرالية والاستعمار يناظره التمييز الذي دعا إليه بين الليبرالية كمضمون، أي فلسفة القرن الثامن عشر، والليبرالية كنظرية وكمنهج فكري وفلسفي، كما ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين. **الأولى** تقدمية، **والثانية** نكوصية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٤، الهامش (١٥)؛ مثلما يشبه تمييزه بين الطبقة البرجوازية والثقافة البرجوازية ودعوته إلى فصل الثانية ـ وهي كونية ـ عن الأولى: وهي خصوصية (ص ١٦٣ ـ ١٦٦).

(٢٢) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, fondations (Paris: F. Maspero, 1982).

(٢٣) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٣.

(٢٤) «. . . . إن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوّي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

التي تُنتج ذلك الرفض، أي بوصفه رفضاً للاستعمار، فإنه يبدو (أي الرفض) بعيداً عن تمثُّل معنى الليبرالية بوصفها «منطق العالم الحديث» و«الخلاصة النهائية» للحداثة[٢٥]، أي بالمعنى الذي ينجم عنه الاعتراف بأن سياق هذه الحداثة يقود حُكْماً نحو مجتمع ديمقراطي «متقدم علمياً ومتطوّر اقتصادياً». وعلى ذلك، فإن «رفض الليبرالية بمعناها الواسع. . . هو بكل بساطة رفض للعالم الحديث»[٢٦]، أي نكوص وانسحابٌ من التاريخ وتشرنقٌ على الذات. وهي جميعها ترادف **إعادة إنتاج التأخر التاريخي**.

وقد يتحجَّج بعضُ ذلك الرفض برفض الغرب نفسِه لليبرالية. ومع أن العروي لا يجادل في أن قسماً كبيراً من المثقفين الغربيين وضع تلك الليبرالية موضع نقدٍ حادّ، إلا أن رفضه إيَّاها ينتمي إلى محاولة تجاوز واقعٍ تشبَّع بالليبرالية أو استنفدت هذه الأخيرة دورها التاريخي فيه. ألم تكن الماركسيةُ نفسُها قد فعلت ذلك مع الليبرالية؟ لكن هذا ليس شأن المثقف العربي والمجتمع العربي. فهو ليس موضوعاً أمام ترف رفض الليبرالية، ذلك أنه «**عندما نرفضها نحن، نرفض ما لا نملك**، ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه. نستهزئ بالتراث الليبرالي، الضيق، المحدود، السطحي، ونحن لم نستوعبه بعد»! والنتيجة؟: «يبقى المجال في حياتنا العامة، في المدارس، في الصحف والمجلات، في الأندية، مفتوحاً للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر، لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلّف في الواقع حتى عن الفكر الليبراليّ ذاته»[٢٧]. لا بدَّ، إذن، من الإقلاع عن نقد التراث الليبرالي والانصراف إلى **نقد التقليد**.

٣ ـ في نقد التقليد

ينطلق عبد الله العروي في مشروعه النقدي من مقدِّمة تأسيسية وموجِّهة تقول: «لا مفرّ. . . لكلّ من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية، أي بنقد الفكر التقليدي السائد»[٢٨]. فَعَلَ ذلك على نحو موسَّع في **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، ثم استأنفه على نحوٍ حادٍّ في: **العرب والفكر التاريخي**. ولعل

---

(٢٥) Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1997), p. 132.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٧) العروي، المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥ (التشديد منّي).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

نقده لخطاب الأصالة في الكتاب الأول أعمق ما كُتِبَ ـ حتى اليوم ـ في الفكر العربي المعاصر. ومن البيّن أن الرجل في نقده لم يكن عدمياً تجاه مطلب الحفاظ على مقوّمات الشخصية، لكنه لم يرَ سبيلاً إلى ذلك بالتحجر والانكفاء إلى الماضي، وإنما بالانفتاح والتثاقف وتنمية تلك المقوّمات نفسها، لأن التطور التاريخي يقضي بتجديد تلك المقوّمات. ولعل تمييزه بين **الأصالة** و**الخصوصية** يشهد بإدراكه الحاد للمزالق التي تقود إليها فكرة الأصالة من جهة، ولشرعية الدفاع عن تاريخية الأنا الثقافية في محيطها الكوني، فالخصوصية «حركية متطورة»، بينما الأصالة «سكونية متحجرة ملتفتة إلى الماضي»[٢٩].

ساجل العروي خطاب الشيخ أو رجل الدين في **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، وكشف أفقه المعرفيّ المحدود بحدود مرجعيته التقليدية، ونبَّه إلى الانسداد الذي تقود دعوتُه المجتمعَ والثقافة إليه، ولم ينْس التذكير أن خطابه يفشو ويَعْظُم، لأن البنى التقليدية للمجتمع العربي توفّر حاضنةً مادية لفشوُّه، بالقدر نفسِه الذي يساهم خطابُهُ في تكريس التقليد وإعادة إنتاج بُنَاه. وما يستحق الانتباه في هذا المعرض، ويلقي ضوءاً في الوقت نفسه على راهنية نقد العروي للفكر التقليدي وحاجتنا الضاغطة إليه، أن نقده انصرف في حينه ـ أعني في مطلع النصف الثاني من عقد الستينيات من القرن الماضي ـ إلى فكر الشيخ محمد عبده بحسبانه الأكثر تعبيراً عن مقالة الأصالة في الوعي العربي. لكن جيلاً جديداً من دعاة الأصالة ظهر إلى الوجود خلال الأربعين عاماً المنصرمة ودفن مقالة عبدُه وأصالتَه وأهال عليهما التراب مندفعاً نحو الأبعد في انكفائيته ونزعته الرفضية تجاه كل ما يتصل بالغرب: ثقافةً ونموذجاً سياسياً واجتماعياً، وتجاه أيّ منزع داخليّ نحو الحداثة والتحديث، وعلى نحوٍ يُحمِل المرءَ على إتيان الكثير من الرأفة تجاه محمد عبده[٣٠]. إذا كان يجوز نقد خطاب الأصالة عند محمد عبده ـ وهو يجوز ـ فكيف لا يصير النقد فريضةً عقلية أمام هذا الفيض الهائل من مقالات الأصاليين الجدد الذين دون محمد عبدُه علماً ودرايةً وحتى انفتاحاً؟ فإذن، ما زال أمام الفكر العربي شوط طويل يقطعه في العراك من أجل تكريس

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤ وص ٣٧ من مقدمة الطبعة الثانية للكتاب. انظر أيضاً: عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣).

(٣٠) لعلّ ذلك ما كان في أساس كثير من الإنصاف الذي أبداه العروي وهو يعيد قراءة محمد عبده بعد ثلاثين عاماً على صدور **الايديولوجيا العربية المعاصرة**. انظر في هذا: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

الوعي التاريخي ونقد الأشكال المختلفة التي يُطِل بها نقيضُه: السلفي.

على أن عبد الله العروي، الذي يفهم جيداً لماذا يستطيع الفكر التقليدي الصمود طويلاً في الثقافة والمجتمع العربيَّين، يستغرب الأسباب التي تدفع النخب السياسية والثقافية التقدمية العربية إلى التوسّل بمنطقه للدفاع عن مشروع سياسيّ واجتماعيّ يُفْتَرض أنه يقترح على المجتمع والأمة بديلاً لحالة التأخر التاريخي. ذلك حال المشروع الذي أطلقته حركة التحرر العربية في عقديْ الخمسينيات والستينيات، وكانت الناصرية مثالاً أعلى له على نحو ما كانت الجزائر البومدينية حالة من حالاته. وهما تجربتان أتى عليهما العروي بإشارات نقدية تشخِّص بعض مواطن الخَلَل فيهما، ومنها ما يتصل بضَعف الأداء الايديولوجي لنخبهما. وأكثر ما اسْتوقفه، وهو يحلّل إخفاق هذه التجارب الثورية، تعايشها مع المنطق التقليدي وتبرير مشروعها به كسباً لتأييد الرأي العام أو خشية نظر المجتمع إلى مشروعها، وكأنه صدًى لأفكارٍ مستوردَةٍ من الخارج. ولم تكن تلك حالُ النخب الحاكمة فحسب، فقد دأب المثقفون المرتبطون بالمشروع الوطني التقدمي على نهج السبيل نفسه في رأي العروي: علَّلوا الأهداف التحررية في ضوء المنهج التقليدي[(٣١)]، وجرَّبوا إلباس الأفكار الجديدة ثوباً تقليدياً لتقريبها إلى الأفهام[(٣٢)]، وخلطوا في أذهانهم بين الأهداف التحررية والمنطق التقليدي، وبين الاستعمار والمنطق الحديث[(٣٣)]. وكانت النتيجة أنَّ تَسَاهُلَ التقدميين مع المنطق التقليدي ارتدَّ عليهم بعد هزيمتهم[(٣٤)]. والسبب؟ الإهمال الشديد للمسألة الثقافية وللايديولوجيا في مشروع التحرر الوطني، واستصغار شأن التعايش مع المنطق التقليدي بدعوى أن المعركة في المقام الأول مع الاستعمار والإمبريالية ومع الايديولوجيا المواكبة لهما.

قبل ثلاثين عاماً تساءل الأستاذ عبد الله العروي[(٣٥)]: «ألم يَحِن الوقت لأن نستعمل المنطق الحديث لتبرير وترويج أهداف الحركة التحريرية العربية على مستوًى جديد؟». ماذا تبقّى، إذن، من هذه الدعوة بعد كل هذه السنوات الطويلة

---

(٣١) انظر مقدمة الطبعة الثانية، في: العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٧.

(٣٢) «إن أية محاولة إدخال أفكار جديدة مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التأثير، أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١.

على إطلاقها؟ سيقال إن السؤال بات غيرَ ذي موضوع بعد أن انتهت حقبة التحرُّر الوطني إلى إخفاق تجاربها الثورية من الداخل أو بالحرب والغزو. لكننا نلتمس ردّاً على هذا الاستدراك بسؤال جديد: أما كان في وسع هذه الحركة وتلك التجارب أن تصمد أكثر في الدفاع عن أهدافها التحررية لو توسَّلت بالمنطق الحديث، أو بعبارةٍ أدقّ لو أنجزت الحلقة الغائبة في مشروعها: الثورة الثقافية؟ سيقال إن هذه من مشمولات عمل المثقفين لا من موضوعات جدول أعمال الدولة. نقول: هذا صحيح إلى حدّ ما، وهو ما كرَّس عبد الله العروي شطراً من الزمن ومن الجَهْد الفكري لبيان حيويته وضرورته، مخاطباً شعور الواجب لدى المثقفين العرب تجاه تاريخهم ومجتمعهم. ولكن أيضاً: هل ساعدتِ الدولةُ المثقفين أولاء على النهوض بأدوارهم المُفْتَرَضَة في معركة التحرر والتقدم والنهضة؟ هل أفردت حيّزاً حقيقياً لبناء مشروع ثقافي يرادف المشروع السياسي؟ وتلك كانت أيضاً مّما لم يتوقفِ الرجل عن ملاحظته على عمل الدولة أو على عمل الحزب الذي يتطلع إلى استلام سلطة الدولة لإنجاز التغيير الاجتماعي.

ما كانت دعوة عبد الله العروي إلى الثورة الفكرية لتعنيَ دعوةً إلى مراجعة خيارات حركة التحرر والتقدم أو أهدافِها، بل كانت ـ بالأحرى ـ دعوةً إلى تغيير منهج النظر والتفكير؛ «إن الثورة الفكرية ـ يقول العروي ـ تمسّ المنهج، لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية، والديمقراطية، والاشتراكية، والوحدة»[٣٦]. ولأن هذه جميعَها أهدافٌ لم تتحقق على نحوٍ صحيح وشامل، فهي ما زالت على جدول أعمال تاريخنا في الحاضر والمستقبل. ولكن، من دون ثورة ثقافية تعيد صوْغ هذه الأهداف في ضوء الفكر الحديث، فقد تَلْقَى (تلك الأهداف) المصير نفسَه الذي لَقِيَتْهُ قَبْلاً.

٤ ـ الوعي التاريخي والإثنولوجيا الثقافية

لا ينفصل نقد التقليد والتأخر التاريخي عن وظيفة المؤرخ أو يزيد عليها من خارجها. إنه من صميم عمله كمؤرخ، كما ينبهنا إلى ذلك عبد الله العروي. فهو يَلْحَظُ حال الانحطاط والتأخر ويستوعيها «لأنه يقارن بين مجتمعين أو بين مرحلتين تاريخيتين»[٣٧] في إطار الزمن التاريخي نفسه. وفي هذا يختلف عن

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٧) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 9.

الإثنولوجي الذي «لا يمكنه أبداً أن يطرح مشكلة الانحطاط والتأخر والإصلاح «لأن الثقافات عنده تختلف وتتساوى في القيمة، وبالتالي فهو لا يستشعر الحاجة إلى تحوّلها، لأن في ذلك التحول خيانة لطبيعتها»[٣٨]. والنتيجة أن المؤرخ، المتشبّع بحسّ المقارنة التاريخية وبفكرة التقدم، يجد في عمل الأنثروبولوجي مادة «علمية» للدفاع عن المعطيات الاجتماعية والثقافية القائمة، بوصفها تعبيراً مطابقاً لشخصية المجتمع، وسبيلاً لإسقاط مبدأ المفاضلة والتمييز. وهكذا يستوي عنده الأرقى بالأدنى مقاماً، المجتمع المتقدم بالمجتمع المتأخر، الثقافة العالمة بالفولكلور . . . إلخ. من هنا يبدأ الاصطدام بين الموقعينْ والمقالتينْ.

ولقد اصطدم عبد الله العروي، من موقعه كمؤرخ، بالمقالة الأنثروبولوجية في المجتمع والثقافة. لكنه إذ ساجل موضوعاتها النظرية حول «الثقافة الشعبية»، ودافع عن معنى الثقافة ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية (غير الفولكلورية)، لم تكن قضيته في تلك المساجلة، وفي هذا الدفاع، ثقافية بمقدار كانت سياسية وتاريخية، أو قلْ إنها كانت ثقافية بالمعنى الذي تكون فيه الثقافة مقترنة برؤية تاريخية وبوظيفة في المجتمع تنهض بها، هي المساهمة في التقدم وفي البناء القومي. كان دفاعه عن الحداثة يأخذه إلى نقد الخطاب الأنثروبولوجي حول الثقافة، لأن الخطاب إياه يكرس فكرة الأصالة في وعي النخب الثقافية التي تستقبله منبهرة بأدواته وفرضياته، فتنتهي ـ من دون أن تعي ـ إلى مشاركة النخب الثقافية التقليدية دعواها الأصالية وإن بمفاهيم وفرضيات مختلفة: غربية وحداثية وما بعد ـ حداثية. ولا يجد قارئ العروي نفسه بعيداً عن إدراك الصلة بين مساجلة الخطاب الأنثروبولوجي ونقد التأخر التاريخي والتأخر الثقافي[٣٩]، لأن الدفاع عن هذا التأخر لا يجري بمقتضى المنطق التقليدي فحسب، وإنما هو يستعير منظومة مفاهيمية حديثة شديدة الجاذبية والإغراء على قسم من المثقفين العرب المرتبطين ثقافياً بالغرب[٤٠].

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٩) حول هذا المفهوم الأخير، انظر المقدمة في: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui, série philosophie (Paris: F. Maspero, 1978).

(٤٠) شبيهة هذه المساجلة النقدية مع الأنثروبولوجيا الثقافية وأرق تعبيراتها دراسته عن غوستاف فون غرونبوم المنشورة في الكتاب المشار إليه في (السابق) بتلك المساجلات النقدية مع السوسيولوجيا الكولونيالية القارئة في تاريخ المغرب واجتماعه الأهلي والسياسي على نحو ما عبر عنها في: Abdallah Laroui: *L'Histoire du Maghreb; un essai de synthèse*, textes à l'appui (Paris: Maspero, 1982), et *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: Maspero, 1980).

يبدو عبد الله العروي شديد الضيق بالمقارنة الأنثروبو ـ ثقافية من وجوه عدة: من تحديدها الصوري ـ أو الشكلي ـ للثقافة بما هي مجموع مظاهر الحياة الاجتماعية والتعبير الإنساني (الفكري والوجداني والبدني)، وبما هي «مجموع الوسائل... التي تستعملها المجموعات الإنسانية المختلفة للتعبير عن كنهها... أو نظرتها للحياة والكون»[41]، وما ينجم عن ذلك التحديد من نتائج، ومن حيث هي (= أي المقاربة الإثنولوجية) تعبير عن حالة ثقافية عاشتها أوروبا في نهايات القرن التاسع عشر (طَبَعَهَا فقدان الثقة بالثقافة الأوروبية من قبل مثقفي أوروبا والميل نحو اكتناه أسرار ثقافات أخرى) بحيث لا يجوز حُسْبَانُها طريقة علمية في البحث أو «إعطاؤها الصبغة العلمية الموضوعية»[42]، ثم من حيث منزعُها الاستعلائي في النظر «من شرفة» («هي الثقافة الأوروبية»)[43] إلى ما يقع خارج أوروبا والغرب من ثقافات، والحكم عليها بالتالي من ذلك الموقع وبمقتضى معاييره.

يرفض عبد الله العروي هذا المعنى الأنثروبولوجي للثقافة الذي كرسته المدرسة السوسيولوجية الأمريكية (متأثرة بثلاثة مصادر: الفلسفة الألمانية، الإثنولوجيا، التحليل النفسي). مآخذه عليه دقيقة: المُمَاهاة بين الثقافة ووجود أية مجموعة إنسانية كائناً ما كان مستوى التطور لديها: متقدماً أو في غاية التأخر؛ المُمَاثلة بين التعبيرات الثقافية لدى الجماعات الاجتماعية كافة من حيث القيمة وإبطالُ التمييز والمفاضلة بينها. وهكذا، فإن مقاربة الثقافة من هذه المنطلقات لا تفعل شيئاً آخر سوى أنها «تنفي وجود مضمون متعالٍ للثقافة»، طالما أن المضمون متضَمَّن في التعبير ومُحايِث للوسائل غير منفصل عنها، و«تنفي وجود تمييز بين مستويات التعبير المختلفة (بين الأدب المكتوب وخرافات العجائز مثلاً)» فتسقط أي دور مفترض للمثقفين، ثم «تنفي وجود تفوّق ثقافة على ثقافة أخرى»[44] لأن الاعتراف بالتفوّق فعل معياري تأباهُ مقالة تختصر الثقافة إلى مجرد تعبير لا مضمون له خارج التعبير نفسه.

من الواضح أن مآخذه على موقف اجتماعيات الثقافة من الموضوع مآخذ معرفية ومنهجية ومفاهيمية؛ فالرجل من مدرسة فكرية لا تُهْدِر الفواصل

(٤١) العروي، **العرب والفكر التاريخي** (١٩٧٣)، ص ٧١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

والتمايزات بين الثقافة العالِمة والثقافة البرية (Culture Sauvage) (بتعبير كلود ليفي ستراوس)، فتجمعهما على معنى واحد بتعلّة أن المشترك بينهما هو التعبير بصرف النظر عن معناه أو محتواه. وهو لذلك السبب لا يقبل النظر إلى كل فعل إنساني أو اجتماعي بوصفه مجرد علامة تومئ إلى حقيقة داخلية على طريقة فهم الصوفية للعبارة بحسبانها مجرد إشارة (= رمز) تومئ إلى حقيقة غير عيانية. وفي الحالين، في حال العلامة الإثنو ـ سيميائية وفي حال الإشارة العرفانية الصوفية، يحتاج الأمر إلى فهم ذلك العميق المكنون وراء التعبير إلى التأويل: بوسائط الهرمينوتيقا في الحال الأولى، وبوسائط كشف الأسرار والتأويل العرفاني في الحال الثانية. لا تملك الثقافة أن تكون ثقافة ـ في نظر العروي ـ إلا متى أمكن أن تكون تعبيراً واعياً عن محيطها أو عن رؤية تجاه ذلك المحيط والعالم. والثقافات إنما تتمايز ويعلو بعضها على بعض في القيمة وفي الفعالية بحسب مستوى تطور مضمونها وأدوات التعبير فيها. وما أغنانا عن القول إن النزعة التاريخية عند العروي هي، بالذات، ما يؤسِّس موقفه من الثقافة، أي منظوراً إليها في سياق التطور التاريخي والتراكم المعرفي والأدبي والجمالي: النزعة التي يرفضها بشدة دعاة الأنثروبولوجيا الثقافية.

غير أن وراء هذه المآخذ المعرفية والمفاهمية ما ينتمي إلى موقف سياسي واجتماعي، أو قلْ إلى ما ينتمي إلى موقف المثقف المدافع عن الاصلاح والحداثة والتقدم. يعرف عبد الله العروي جيداً أن أطروحة الإثنولوجيين والباحثين في ميدان اجتماعيات الثقافة لا تنطوي على أي قدر من الإنصاف للثقافات غير الغربية (ومنها الثقافة العربية)، خلاف ما يوحي به شغفها بالاختلاف الثقافي، بمقدار ما تحمل تمييزاً ضدها. إنها تقسِّم عالم الثقافة إلى عالمين: «عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور»[٤٥]. يصنع **الأول** منتوجاً ثقافياً، أما **الثاني**، فيقدِّم ـ في أفضل حالاته ـ الخامة الجديدة، المكتنزة بالغرابة، التي قد تستثير لدى المثقف الغربي الخيال أو تزخم طاقة الإبداع بمادة جديدة للاشتغال[٤٦]. ولذلك، لا يبدو الاعتراف بالاختلاف الثقافي ـ في هذه المقالة الإثنولوجية ـ إلا شكلاً آخر من الإفصاح غير المباشر عن المركزية الغربية. ليس ثمة شك بهذا المعنى في أن رغبة اجتماعيي الثقافة في رؤية ثقافاتنا مختلفة محمولةٌ على رغبةٍ رديف هي رفض مشاركتنا في الحضارة

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٦) حال الموسيقي الغربي أو السينمائي الغربي الذي يجدد صناعته بما يستوحيه من الشرق، كما لاحظ العروي بحق. هل كان الأمر في الاقتصاد غير ذلك: غرب منتج مصنِّع وشرق زاخر بالمواد الخام: الطبيعية والبشرية؟!

الكونية، وفي قيمها الثقافية المشتركة. إنها ـ بالعودة إلى مفردات العروي ـ دعوة إلى البقاء حيث نحن تحت رحمة التقليد والتأخر الثقافي والانتشاء المَرَضي بالأصالة. وتتزايد خطورة هذه الدعوة حين تنتقل من خطاب برّاني ـ إثنولوجي أو استشراقي ـ إلى خطاب داخلي يعيد إنتاجه جمهورٌ من المثقفين العرب اليساريين والحداثيين (وما بعد الحداثيين) تستميله المقالة الإثنو ـ ثقافية فتدفعه إلى تقديس الثقافة الشعبية والأصالة التراثية بوصفها التعبير الفصيح عن الأنا الجمعي والذاكرة والمجتمع[٤٧].

ما كان يمكن للعروي، المؤرخ، وداعية الحداثة والتقدم والتاريخية، إلا أن يُساجلَ أطروحةً لا تَعْرِض على المجتمع العربي وعلى الثقافة العربية سوى المزيد من التمسك بما يرى فيه وجوهاً للتقليد والتأخر التاريخي وسبباً متجدداً لتكريسهما. وهي مساجلة لم يكن منها مفر، ليس فقط لأن نقد التقليد والتأخر التاريخي يفضي إلى نَسْف ما يدفع إلى تلميعه ولو باسم «العلم الاجتماعي» والمناهج الحديثة، وإنما أيضاً بسبب الحاجة إلى مقارعة دعوات الأصالة الجديدة المنبعثة من كتابات المأخوذين من المثقفين العرب بالدراسات الإثنولوجية والسوسيو ـ ثقافية حول «الثقافة الشعبية»[٤٨] من خلال نقد مصادرها الفكرية الغربية. والهدف: استكمال مشروع نقد التقليد والأصالة[٤٩] والتأخر التاريخي.

ثانياً: التاريخانية والحداثة

١ ـ مشروع ومفاهيم

في وسع القارئ اليقظ في أعمال عبد الله العروي الفكرية أن يقول، من دون تردد أو تحفظ، إن مشروعه الفكري وجد صيغته شبه النهائية ـ استشكالاً

---

(٤٧) بعض أدباء المغرب العربي ـ ممن يكتبون بالفرنسية ـ وجد ضالته في شغف الجمهور الأوروبي القارئ بغرابة عالم الآخر (المغاربي) وفولكلوره وإقباله على النصوص التي تستوحي ذلك العالم وتعبّر عنه روائياً، ففتحت أمامه دور النشر أبواباً نحو الشهرة والنجومية: التي لا يمكن ردُّها بأي حال إلى القيمة الإبداعية والجمالية للنصوص ـ إلا في حالات نادرة جداً ـ وإنما إلى الطلب عليها من قبل من يَلْتَذّون بممارسة السياحة الثقافية في عوالم الآخر المختلف.

(٤٨) من المفارقات أن المنشغلين بالثقافة الشعبية منذ عبد الكبير الخطيبي حتى اليوم، إذْ يسلطون الضوء على «المَنْسيّ» و«الهامشي» ويرفعون قدره، يكاد معظمهم يحوّل المكتوب إلى منسيّ وهامشيّ، وكأنما ثقافتنا ليست شيئاً آخر غير الوشم والنقش والرقص الشعبي.

(٤٩) أصبحت تلك الأصالة تعبّر عن نفسها في صورتين: تقليدية وحديثة. وقد لاحظ العروي بحق أن «علينا . . . أن نحلل وننتقد بكل دقة الأصالتين: الأصالة السنية، والأصالة الإثنولوجية، وإن كانت الأولى تظهر في أوساط يمينية والثانية في أوساط يسارية». انظر: العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص٧٢، الهامش (٥).

وتنظيراً وتعبيراً ـ في نصوصه الأولى: في **الايديولوجيا العربية المعاصرة** وفي **العرب والفكر التاريخي**. لكن القارئ إياه لا يسعه أن يقول إن ما تلا الكتابين من كتب ودراسات محض تفاصيل أو شروح على هوامش النصَّيْن، كما راود ذلك بعضاً ممّن قرأوا سلسلة المفاهيم[٥٠] ـ التي صدرت بين العامين ١٩٨٠ و١٩٩٦، واستسهلوا الحكم عليها بأنها تعليمية[٥١]. بل يسعه أن يقول ـ ومن دون أن يقع في تناقض ـ إن ذلك المشروع الفكري (في الكتابين) لا يستبين على نحو أوضح وأشمل إلا في ضوء معطيات كتبه عن المفاهيم. ليس لأن كتب المفاهيم تشرحها أو تفتح المستغلق فيها، وإنما لأن تلك المفاهيم ـ على النحو الذي عرضها به في السلسلة ـ تمثل خلْفية نظرية لا غنًى عنها لفهم خطابه. وهذه حقيقة ليست نظرية فحسب، بل عملية أيضاً، ونستطيع أن نتبيّنها من الكيفية التي جرى بها تلقي كتابيْ العروي الأوليْن، والإشكاليات والأطروحات الواردة فيهما، وما انطوى عليه ذلك النوع من الاستقبال للكتابين من التباسات في فهم مقاصد الأطروحات لدى الكثير ممّن ناقشوها أو حاولوا الردّ عليها.

من النافل القول إن في جملة أسباب ذلك الالتباس أن تلك الأطروحات أتتْ ـ في حينه ـ جديدة وغير مألوفة، وأحياناً صادمة للوعي الثقافي وللكثير من البديهيات التي رسخت في أوساط المثقفين العرب. ومَبْعَثُ الالتباس هنا أن الذين قرأوا العروي استقر عندهم أنهم يقرأون مثقفاً متشبعاً بثقافة تحررية، لكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا في نصوصه مقداراً من النقد ومن التمرّد المعرفي على المسلَّمات لم يَألفوه لدى أيٍّ من المثقفين التقدميين، ومن ذلك نوعُ فهمه للماركسية ولِلّيبرالية وللنخبة المثقفة. . . الذي لم يكن لديهم الاستعداد الفكريّ والنفسيّ لكي يتقبلوه. غير أن وراء هذا السبب المباشر للالْتباس ـ وهذا هو ما يهمنا في الموضوع ـ سبباً أعمق بكثير: لم يكن قراء العروي يقفون على الأرض المعرفية نفسها التي يقف عليها، ولا كانوا يُقاسمونه الفهمَ للأدوات المفاهيمية التي استعملها. كان يعني شيئاً، وكانوا يفهمون ما يريدون، فحصل سوء التفاهم. ولعلَّ الرجل لم يكن يدرك في ذلك الحين أنه راهن ـ من غير دقّةٍ في التقدير ـ على قراء افترض فيهم أنهم اطّلعوا بما يكفي على الفكر الإنساني

(٥٠) صدرت هذه السلسلة عن المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) في خمسة كتب هي: **مفهوم الأدلوجة**، **مفهوم الحرية**، **مفهوم الدولة**، **مفهوم التاريخ** (٢ ج)، و**مفهوم العقل**. وسترد بياناتها التفصيلية في الهوامش اللاحقة.

(٥١) انظر رأيه في المسألة في: العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات**، ص ٩ وما بعدها.

الحديث ومنظوماته المرجعية التأسيسية، فأنتج خطاباً على هذا المقتضى، فيه الكثير من الاقتصاد في القول، قبل أن يكتشف أن المعظمَ من قرائه المثقفين لا يقاسمونه المعرفة بتاريخ الفكر الحديث. وقد تكون هذه مساهمته الوحيدة في دفعهم إلى سوء فهمه من غير أن يتقصَّد ذلك أو يتوقعه منهم.

تصبح العودة، بهذا المعنى، إلى سلسلة المفاهيم عودة إلى المفردات الفكرية المفتاحية لفهم خطاب العروي، أعني للوقوف معه على الأرض المعرفية ذاتها التي وقف عليها وأقام فيها. لا معنى هنا لاعتراضٍ يقول إن نهج هذا الخيار يأتي بصاحبه إلى ميدان العروي ويُوقِعُه في شراك مقالته، ذلك أن الدعوة هنا تنصرف إلى هدف محدد هو التفاهم على لغة البحث، لا على مضامينه التي يمكن الاختلاف في شأنها. من دون التفاهم على مفردات التفكير يمتنع فهم الخطاب وتنعدم معه إمكانية مناقشة حقيقية له. حين قرأ الماركسيون العرب **الايديولوجيا العربية المعاصرة**[٥٢] **أزمة المثقفين العرب**[٥٣]، لم يفهموا كثيراً ما رَامَه المؤلف. كانت أذهانهم تنصرف إلى معنى حصري لمفهوم الايديولوجيا (كرؤية خاصة بطبقة اجتماعية تعبّر عن مصالحها). كانوا قد تشبّعوا ـ تحت تأثير قراءاتهم السياسية ـ بالمفهوم اللينيني للايديولوجيا، وأكثرهم لم يكن قد قرأ **الايديولوجيا الألمانية** لماركس. وحين كان يدافع عن ماركس الشاب (ماركس ما قبل الرأسمال) وعمّا سماه بالماركسية الموضوعية، كان معظمهم قد استقر عندهم أن الماركسية تبدأ مع **البيان الشيوعي** وتنتهي بـ **الرأسمال**، وكان قسم منهم قد وجد ضالته العلموية ـ رديف الداروينية المعرفية ـ في قراءة ألتوسير لماركس وتظهيره للقطيعة التي أحدثتها لحظة العلم في فكره (**الرأسمال**) مع لحظة الايديولوجيا. وحين كان يشدّد على مسألة التأخر التاريخي بوصفها الإشكالية الأساس التي ينبغي أن ينصرف الوعي العربي إلى تناولها، كانت إشكالية التبعية تغمر نصوص المثقفين العرب. أما دعوته إلى وجوب استيعاب مكتسبات الليبرالية، ففعلت في رؤوس النخب ما يفعله النفخ في قِرْبة مثقوبة، إما لأن الدعوة بدت للمثقفين العرب ـ اليَسْراويين خاصة ـ وكأنها دعوة إلى المصالحة مع الغرب الإمبريالي، أو فُهمت كخيانة لقضية الثورة والتغيير، أو لأنها عُدَّتْ تحريفاً للماركسية وللفكر التحرري.

---

(٥٢) عبد الله العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، قدم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠).

(٥٣) Laroui, *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?*.

لم يكن الذين قرأوا العروي على معرفة بمصادر الفكر الحديث كي يُحْسِنُوا التفاعل مع نصوصه. قراءاتهم في الماركسية كانت محدودة، وفي الغالب، استجابة لمتطلبات السياسة والعمل السياسي، وكان ذلك في جملة أسباب صنعت حالة الفقر المعرفي في أوساط الماركسية العربية(٥٤). أما أمّهات نصوص الفكر الليبرالي، فكانت مجهولة بالنسبة إليهم أو تكاد. لم يكن روسو أو مونتسكيو أو جون ستيوارت ميل أو توكفيل مقروءاً(٥٥). كانوا في عداد الأموات الذين قَتَلَتْهُم ماركسيةٌ مُؤَوَّلة (على الطريقة العربية) مثلما كان هيغل في عداد قتلى الجدل المقلوب. لذلك لم تُسْتَقْبَل المقالة التاريخية في الفكر العربي بما يليق بها. وما يليق بها ـ هنا ـ ليس حُكْماً تَبَنِّيهَا ومشاطرة العروي الإيمان بجدواها للفكر وللمجتمع العربيين، وإنما استيعابُها على نحو صحيح وفَتْح حوار فكريّ في موضوعاتها. وحَسَناً فعل عبد الله العروي حين تفرَّغ لكتابة سلسلة المفاهيم، فلقد فتح بها أفقاً جديداً أمام إعادة قراءة مشروعه الفكريّ بمقدار ما كان ـ في الوقت عينه ـ يُغْني ذلك المشروع ويَصْقل أدواته المفهومية ويُحيِّنُه تحييناً متجدداً في ضوء ما طرأ من وقائع ومتغيّرات لم تزده (= المشروع) إلا شرعيةً مضاعفة.

تقوم بين المفاهيم الخمسة(٥٦) (الايديولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل) علاقة ترابط **تلازمية**. يحيل الواحد منها إلى الآخر، ولا يُقْرأ إلا في ضوئه. كان ذلك واضحاً في ذهن مفكّرنا منذ البداية(٥٧)، وإن لم يكن المخطط أن تخرج

---

(٥٤) حين بدأ العروي تجربة التأليف، كان الوعي السياسي العربي قد دشن انعطافته نحو الماركسية. غير أن العروي سرعان ما تبين في ما بعد أن المَرْكَسَة ـ التي كانت في حينه الظاهرة الأبرز ثقافياً ـ كانت في حقيقة أمرها «متسرعة» وسطحية وقليلة الفائدة على المدى البعيد. انظر: Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 130.

(٥٥) من المؤسف أن الجيل السابق، جيل أحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، كان أعلم بالفكر الليبرالي وأكثر اتصالاً بمصادره من الجيل اللاحق عليه (جيل اليسار الماركسي والقومي)، ولم يكن ذلك حال ماركس مع الفكر الألماني السابق (كانط، فيورباخ، هيغل. . .) أو مع فلسفة الأنوار.

(٥٦) الشيء بالشيء يذكر: ينتقد عبد الله العروي سحرية العدد ٥ في الوعي الإسلامي بمناسبة دحضه فرضية الأصول الخمسة للفكر الاعتزالي. انظر: العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات**، ص ٩٠، وتشاء الصدفة ـ ومنطق الترابط بين المفاهيم ـ أن يحصر تلك المفاهيم في خمسة. وما أزال عند اعتقاد يتملكني بأن ثمة حاجة إلى استكمال السلسلة بنص آخر عن مفهوم الأمة لأن هذا جوهر المشروع من انطلاقته.

(٥٧) من وجوه التلازم أن «الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، وأن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية». التلازم بينهما في الواقع يفرض التفكير فيهما كمتلازمتين نظريتين عند الدرس. انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٦٧. وقد أعاد تأكيد ذلك التلازم حين كتب: «الحرية تحيل على الدولة، والأدلوجة على التاريخ.. إلخ». انظر: العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات**، ص ١٥.

الدراسات من حيّز الفصول إلى حيث تصير كُتُباً[٥٨]. والتلازم (أو الاستدعاء المتبادل) بينها ليس نظرياً إلا بمقدار ما هو كذلك في الواقع والظواهر والمؤسسات. ولذلك يَلْحَظُ قارئ سلسلة المفاهيم كثافة التاريخ في نصّ العروي متجاوراً مع وقْفات نظرية لتأمُّل المفاهيم في كيانها الفكري الداخلي، في تطورها وتحوُّلاتها واستعمالاتها المختلفة بما هي تعبير عن سيرورة التحوُّل في الواقع نفسه، كما في مرجعيات المعرفة به. لم يَشَأِ المؤلف أن يكتب تاريخاً لهذه المفاهيم، لأن ذلك من عمل مؤرخ الفكر أو الباحث الإيبيستيمولوجي، غير أن قليلاً من ذلك التاريخ يُوجَد في السلسلة، ولكن في نطاق ما فَرَضَهُ منهجُ الدراسة ومخطط المشروع ومقتضيات التعريف النظري. لا يمكن، مثلاً، بيان معنى الايديولوجيا من غير بيان مختلف استعمالاتها في التأليف الغربي الحديث والأسباب الحاملة على تباين تلك الاستعمالات. ولا يمكن الحديث في مفهوم الدولة من دون بيان الفروق بين ايديولوجيا الدولة ونظرية الدولة، أو من دون بيان تطور نظرية الدولة في الفكر الغَرْبي، أو من دون إضاءة الفروق والتمايزات بين نظرة كل من الفيلسوف وعالم الاجتماع وعالم السياسة إلى الدولة ونوع الأسئلة التي يطرحها كل واحد منهم. . . ، وهكذا. **إن عدم ملاحظة هذه الضرورة العلمية والمنهجية في سلسلة المفاهيم هو ما قاد البعض إلى الاعتقاد بأنها تعليمية أو تستعرض تاريخ المفاهيم.**

لا نريد أن نختم هذه الفقرة المتعلقة بموقع سلسلة المفاهيم من مشروع العروي الفكري من دون التنبيه إلى ما يُدَاخِلُهَا ويَسْكُنُها من هاجس قومي كان دائماً في أساس كتابات الرجل منذ منتصف الستينيات. قد يجوز أن نَسْتَبِدَه أمر ذلك الهاجس في سلسلة المفاهيم الخمسة، وبين مشروعه الفكري الذي عرضه في كتبه الأولى (خاصة في **الايديولوجيا العربية المعاصرة** وفي **العرب والفكر التاريخي**)[٥٩]، غير أنه، خارج هذا الحساب المنطقي الطَّردي، هاجسٌ شديدُ

(٥٨) نقرأ له في خاتمة كتابه **مفهوم الدولة** (ص ١٦١): «كان التخطيط الأولي لهذه الدراسة يقضي بتحليل مفهوم العقلانية ونشره مع البحثين حول الحرية والدولة لنمسك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة». لكن رياح البحث جرت مجرى آخر أفضى إلى ولادةِ كُتُب.

(٥٩) من النافل القول إننا لا نُسْقِطُ من حساب هذا المشروع الفكري كتباً أخرى للمؤلف. انظر: العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، و Laroui: *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, et *Islam et modernité*.

أطلت ـ من داخل منطق ذلك المشروع ـ على قضايا وأسئلة ذات علاقة بتلك التي طرحتها النصوص الأولى. حتى كتبه التاريخية الأربعة Abdallah Laroui: *Islam et histoire: Essai d'épistémologie*, bibliothèque =

الوضوح في نسيج كتب المفاهيم، ويمكن تَبَيُّنُهُ من معطيات تلك الكتب دونما حاجة إلى استنتاجه من طريق العلاقة بينهما وبين سابقاتهما من النصوص التأسيسية. لقد سبق للعروي ـ في مستهل كتابه **مفهوم الحرية** ـ أن نَبَّهَ إلى أنه لا يبحث «في مفاهيم مجردة لا يَحُدُّها زمان ولا مكان، بل. . . في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية»، وهو حين يحلّلها فليس بغرض الوصول إلى «صفاء الذهن ودقة التعبير فحسب»، وإنما لاعتقاده أن «نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»(٦٠). ليس الهدفُ محضَ أكاديميٍّ أو معرفيّ، وإن كان هذا المطلب مما لا يُبْدِي الرجلُ في أمره تهاوناً أو تساهلاً، وإنما على صلة مكينة بحاجات مجتمع وأمة. وقد يطول بنا الحديث إن رُمْنَا بيان القرائن الدالة على ذلك الهاجس في السلسلة، لوفرة ما بين أيدينا منها، غير أنَّا نُحِيلُ القارئ على المساحة التي يحتلها الأفق العربي في كتب السلسلة، أو قُلْ يحتلها الواقع العربي ـ السياسي والفكري ـ كمجال للاشتغال على تلك المفاهيم.

كان في وسع عبد الله العروي بكل بساطة ـ وباقتدار فكري لا يُضَاهَى ـ أن يضع تآليف مجردة في المفاهيم الخمسة التي تناولها، فيلجأ إلى لغة نظرية تخاطب نخبة محدودة وتقوم بسياحة معرفية في أمّهات النصوص الفلسفية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة مُتَقَصِّياً سياقات النشأة والتطور التي خضعت لها تلك المفاهيم في الفكر الإنساني، ومطالعة وجوه التباين في استعمالاتها النظرية لدى هذه المدرسة أو تلك، وهذا المفكر أو ذاك. وكان يسعه أيضاً ـ والحديث يجري على مفاهيم أخذت مضمونها العميق في الفكر الحديث وبعضها كان من ثمراته ـ أن يكتفي بمقاربة مسائل الحرية والدولة والعقل. . .، في الفكر الغربي الحديث والمعاصر الذي وجدت فيه صيغتَهَا النظرية الأعلى والأكمل. لكن العروي لم يكن يريد كتباً معرفية(٦١)، كان يريدها **إشكاليةً**، وكان مركز الإشكالية عنده

= Albin Michel idées (Paris: Albin Michel, 1999); *Esquisses historiques* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1993); *L'Histoire du Maghreb; un essai de synthèse*, et *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912.*

وعلى أكاديمية بعضها، مشدودة إلى ذلك المشروع الفكري التاريخي (أو التاريخاني). وما أغنانا عن القول أن العروي المؤرخ لم يلق الاهتمام اللازم من المتخصصين في علم التاريخ لأن عدته المعرفية وهو يكتب التاريخ تفيض عن حدود أدوات المؤرخ. فلا غرابة، إذن، إن اهتم به الباحثون في الفلسفة والعلوم الإنسانية وعلم السياسة والإسلاميات الحديثة أكثر من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية.

(٦٠) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٥.

(٦١) أقرب كتب السلسلة من هذا التوصيف هو: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ٢ ج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).

وساحتها هو الواقع العربي والفكر العربي، ولكن ـ أيضاً ـ من دون التفريط بالعُدَّة المعرفية والنظرية التي تتيح إمكانية تحليل ذلك الواقع وتفكيك ذلك الفكر. لذلك أتت كتبُ السلسلة تُمسِك بالحاجتين معاً (المعرفية والقومية) إمساكاً جدلياً: تحلِّل الواقع العربي من جهة، وتعيد بناء المفاهيم بوصفها التَّمثُّل المعقول للواقع من جهة أخرى، بعيداً عن لعبة رصف المفاهيم كمسبقات وإدخال الواقع فيها أو افتراض مثالٍ واقعيّ تُشْتَقُّ منه المفاهيم[٦٢].

لم يكن بُدٌّ لَنَا من هذه الفقرات الاستهلالية في مكانة سلسلة المفاهيم وموقعها من المشروع الفكري للأستاذ عبد الله العروي. وليس الحامل عليها إبطال قراءة متسرعة لها أو محاولة إنصافها (علماً بأنها في غير حاجة إلى من ينصفها)، بمقدار ما يدفعنا إليها حاجتنا إلى الإمساك بمجمل المادة الفكرية لذلك المشروع واكتشاف الروابط التي تشُدُّ بعضها إلى بعض فيه، فضلاً عن قناعةٍ لدينا ـ تزايدت رسوخاً في امتداد الإقدام على قراءات متعددة لتلك السلسلة ـ مفادها أن موضوعات العروي الفكرية في نصوصه الأولى شهدت صقلاً مضاعفاً في كتب المفاهيم وتحرّرت من بعض التعميم ـ الملازم ملازمة الضرورة لكلِّ كتابةٍ تجنح نحو التركيب والاستنتاج واقتصاد القول مثل كتابة العروي ـ كي تأخذ مدىً أرحبَ في الإفصاح عن نفسها. وهي لتلك الأسباب بمقدار ما لا تَقْبَلُ أن تُقْرأ بمعزلٍ عن مقدماتها الفكرية في الكتب التأسيسية الأولى بما هي جزءٌ صميميٌّ من قضيتها، تتضاءل القدرةُ على بناء إدراكٍ لأشكال تطورها واغتنائها في اللاحق من النصوص ومنها ـ وفي أساسها ـ نصوص السلسلة.

وهكذا بمقدار ما كانت نصوص العروي الأولى تطلّ على قارئها تحت عنوان الدفاع عن الفكر التاريخي (= التاريخانية) والمنطق الحديث، ومن مدخل نقد التأخر التاريخي ونقد التقليد وايديولوجيا الأصالة (التقليدوية) وبيان حدود الخطاب الايديولوجي العربي الرازح تحت أسر أسئلة يلقيها الآخر. . . ، بمقدار ما أصبحت ـ في عقديْ الثمانينيات والتسعينيات ـ تضع نفسها تحت عنوان **الحداثة**: من دون أن يكون في هذا الاستبدال المفاهيمي ما ينمّ عن تغييرٍ ما في منطلقات

(٦٢) «. . . نحرص على البدء بوصف الواقع المجتمعي: آخذين المفاهيم أولاً كشعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي. وانطلاقاً من تلك الشعارات نتوخى الوصول إلى مفاهيم معقولة صافية من جهة، ونلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن. . . رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة الشعارات إلى جانب تخلينا عن لعبة تصور واقع خيالي نعتبره مثلاً أعلى نقيس عليه الشعارات». انظر: العروي، المصدر نفسه، ص ٥.

المشروع ومقدماته الفكرية ورهاناته السياسية والمجتمعية والثقافية[٦٣]؛ فالحداثة كانت رسالة الرجل منذ بدأ يكتب وما برحت كذلك.

٢ ـ الحداثة كأفق إنساني

على نحو ما أدرك العروي إشكاليته[٦٤] في نصوصه الأولى وعَبَّر عنها تعبيراً واضحاً كثيفاً[٦٥]، أدرك المنطق الداخلي ـ وبالتالي ـ الهدف الذي تَرُومُهُ نصوصه جميعُها، وخاصة الحاملة عناوين مفاهيمية، وهو **منطق الحداثة**: الذي هو مشروعه الفكري بالتعريف. ولقد نَبَّهَ على أن ما كتبه من نصوص سلسلة المفاهيم «يمثل فصولاً من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»[٦٦]. ويسعنا الاستدراك على التنبيه بالقول إن سائر كتبه ودراساته مشمول بهذا التعيين، وإننا أمام نصِّ حداثةٍ عربيٍّ واحد هو ـ في ما نزعم ـ الأعلى قامةً والأغنى مضموناً والأرحبَ موسوعيةً في الفكر العربي المعاصر، والأهمُّ من ذلك ـ بحساب الزمن والنتائج ـ الأشدَّ تمسُّكاً بقضيته والتزاماً بالدفاع عنها في وجه الجزر والانحسار والانهيار[٦٧]. من السهل تماماً أن يقال ـ من باب نقد مشروع العروي ـ إنه يقترح على المجتمع العربي والوعي العربي مشروعاً برَّانياً أنتجه مجتمعٌ آخر وفكرٌ آخر، ولم يكن حصيلةَ تطورٍ داخليّ. هذا فولكلورٌ نقدي مألوف في ساحة المضاربات السجالية الايديولوجية، وقد شَهِدنا مثالاتٍ له كلما اشتبك دعاةُ الأصالة مع المدافعين عن أفكار الحداثة والتقدم. لكنَّ مَنْ يلجأون إلى مثل هذا النقد لا يملكون أن ينفُوا أن جميع مظاهر الحياة الحديثة وأدواتها وأوضاعها لم تكن قبل عقود، وأن الناس لم تلبث أن تكيفت معها حين فرضت نفسها، وأن مجتمعاتنا قبل عقود لم تكن تعرف الكهرباء أو تركب السيارات أو تتصل بالعالم عبر الهاتف والتلفاز والشبكة الدولية

---

(٦٣) ليست التاريخانية سوى لحظة في مشروع الحداثة. كان التشديد عليها في الماضي على علاقة بطبيعة المعركة الفكرية آنئذ وبالحاجة إلى التنبيه على أساسية التاريخ في المجتمع والفكر.

(٦٤) ليس كل كاتب بمدرك إشكاليته على وجه الضرورة. قد يحتاج الأمر إلى من يقرأ نصوصه، فيستخرج تلك الإشكالية. لم يكن خير الدين التونسي ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي مثلاً يدركون وهم يكتبون ما كتبوا أن إشكاليتهم هي النهضة.

(٦٥) «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية». انظر: العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٧.

(٦٦) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٤.

(٦٧) لا بد من دراسة الأسباب التي دفعت بخطاب الحداثة في الفكر العربي إلى أن ينتكس ويتراجع رموزه عمّا دافعوا عنه في ما مضى (طه حسين، زكي نجيب محمود. . .). حاولنا ذلك جزئياً في: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

للمعلومات، أو تشتري الأسهم أو تودع أموالها في البنوك. هل يعاني ذلك النقد من نقص في المروءة، في الصدق مع النفس؟ ليست المسألة أخلاقية بالطبع، إنها فكرية في المقام الأول؛ فالناقدون أولاء انتقائيون في علاقتهم بالحداثة. يريدون قشورها وثمراتها من المنتجات، لكنهم يأبون إلا أن يقاوموا مقدماتها الفكرية ومضمونها الاجتماعي والثقافي. وتلك مقالةٌ لم يوفرها العروي بنقده الجريء في ما كتب منذ أربعين عاماً.

إذا أخذنا سلسلة المفاهيم مثالاً لذلك المشروع الفكري (= الحداثة) الذي يُعَالِنُهُ مناهضوه الاعتراض بدعوى برّانيته أو مخافة إسقاطه من علٍ على مجتمع لم ينتجه موضوعياً أو يفضي إليه، ألفينا أن العروي لا يرفض فقطْ مداهنةَ دعاة الأصالة وتملّق خطابهم بالقول مثلاً ـ وعلى طريقة سابقيه ومُجايليه من الحداثيين ـ إن الحداثة التي يدعو إلها لا تجافي الأصالة أو تنفيها، أو إنها لا تقع في موقع مقابل ونقيض للواقع العربي القائم، درءاً للصدام معهم أو سعياً في تليين عريكتهم، بل هو يذهب ـ عكس ذلك ـ إلى مصارحتهم بأن ما يدعو إليه هو عين النقيض لما يدافعون عنه، وأن ذلك الذي يدعو إليه في مقام المثال الكوني الذي ينبغي أن يُحتذى طلباً للتقدم ومن دون السؤال عمّ إذا كان مما أنتجه غيرُنا؟ ومع أنه يُسلِّم بأن هيمنة مفهوم الحداثة «تعكس هيمنة القوة»، إلا أنه يحسب أن «من خطل الرأي أن ننفي مفهوم الحداثة، وتوابعه، لا لسبب إلا لكي ننفي عن أنفاسنا صفة اللاحداثة». ما ينبغي نفيه ـ إذن ـ ليس مفهوم الحداثة، وإنما تلك اللاحداثة التي «تواجهنا. . . يومياً في الشارع والمكتب والمصنع»[68].

يضع العروي مسألة الصلة بين مفاهيم الحداثة والمجتمع العربي ومفاهيمه الموروثة في ميزان مُقَايَسَةٍ واضحة لا لبس فيها: مفاهيم الحداثة مستقاة من مرجعية فكرية ومجتمعية خارجية (غربية) وليس لها في تراثنا أصول أو جذور. فهي «تبدو للمجتمعات المتقدمة. . . نابعة من ذاتها، في حين أنها تبدو واردة، دخيلة، لمجتمعاتنا». ولكن ما العيب في ذلك؟ فأَنْ يَبْدُو المفهوم خارجياً لا يطعن في نجاعته أو قيمته، ولا «يمنعه من أن يكون أكثر شموليةً من المفهوم المقابل الذي نستنبطه من تراثنا أو من فعالياتنا الحاضرة»[69]. قد يقال: وما الحكمة من التوسل بمفاهيم حديثة ليست مطابقة لأحوال الاجتماع العربي؟ هل يبرّره فقط أن

(٦٨) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

«المفهوم المطابق لمجتمعنا... غير مكتمل» (= الحرية، الدولة، العقل...)؟ يسلِّم العروي بأن عدم المطابقة تلك أمر واقع «لا يرتفع إلا بعد تحقيق ما نصبو إليه من تقدم ونموّ، أي من ابتعاد عن النمط التقليدي»(٧٠). النتيجة: ليس علينا أن نتحلل من الحداثة لنتفادى أزمة عدم المطابقة ونطمئن إلى ما بين أيدينا ممّا يوفر المطابقة، بل علينا أن نتورط في الحداثة أكثر حتى نتحرّر من ظاهرة عدم المطابقة لأن ما يطابق مجتمعنا اليوم من مفاهيم هو ـ بالذات ـ ما يحُول دونه والتقدم.

هل يعني ذلك أنه ما من سبيل إلى التقدم والحداثة إلا من طريق القطيعة مع الماضي والموروث ومفاهيمه؟ تلك دعوة لم يكفّ عبد الله العروي عن الجهر بها منذ عقود(٧١). وهي ليست معروضة في لغة يَنْبَغِيَّات تبشيرية أو وعظية، ولا حتى في صورة مطالب وتمنيات يحْمِل عليها تطلُّعٌ ثقافي إلى تحقيق مثل تلك القطيعة. لقد حدثت فعلاً، ولها تاريخ معلوم: الحقبة الكولونيالية(٧٢). لكنه إذ يقرر حقيقةً موضوعية، لا يخفي أن القطيعة إياها لم تكن كاملة ـ ربما لأن الجراحة الكولونيالية لم تشأ لها أن تكون كذلك(٧٣) ـ وأن الحاجة ماسة إلى أن تُستكمل في الداخل العربي، وبأدوات قومية، كي تفتح الطريق أمام التقدم والحداثة. غير أن الذي ليس يقبل الشك أن تلك الدعوة إلى القطيعة عند العروي ليست تُرَادِف معنى التزام موقفٍ عدمي (أو إعدامي) من التراث، والإعراض عن الاتصال به أو النظر فيه كلية. فالرجل، ابتداءً، لم يتجاهل التراث الإسلامي في ما كتبه، بل أنفق شطراً من الزمن ومن الجهد في قراءته وتحليله(٧٤)، من ضمن رؤيته إلى الحاجة إلى إعادة وضعه

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧١) في مقدمة الطبعة الأولى للترجمة العربية لكتاب **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، يدعو العروي إلى تلك القطيعة بعبارات حادة حين يتحدث عن «... انبعاث الإنسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط، بحيث نكون بالنسبة إلى التاريخ العربي الإسلامي السابق كالطليان منذ النهضة بالنسبة إلى مجد الرومان» (ص ١٦).

(٧٢) «... يشكل الاحتلال الاستعماري نقطة القطيعة الفعلية بين العهد الوسيط والأزمنة الحديثة». انظر: Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 29.

سنحيل ـ منذ الآن ـ إلى النص الأصلي الفرنسي للكتاب. أما مقدمة الطبعة العربية، فسنعتمدها في بعض الهوامش ونشير إليها في مصدرها.

(٧٣) من يقرأ كتابه *Les Origines*... يقف على مثل هذا الاستنتاج. انظر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912.*

(٧٤) إن نصوصاً مثل: **العرب والفكر التاريخي**، **وثقافتنا في ضوء التاريخ**، **ومفهوم الدولة**، **ومفهوم التاريخ**، و*Islam et Histoire* و ـ خاصة ـ **مفهوم العقل والسُّنة والإصلاح**، تقيم دليلاً ثبوتياً على سعة اطلاع العروي على التراث الثقافي والديني والإسلامي (فضلاً عن السياسي)، وعلى يقظته المعرفية الحادة في قراءة أسئلته وإشكالياته، وتنسف اعتقاد البعض بأنه غريب عن هذا المجال.

ضمن حدوده المعرفية والتاريخية وعدم تعليته على شروطه[٧٥] (الموضوعية والإيبيستيمية). أما القطيعة التي دعا إليها، فمع القراءة التراثية للتراث، أي مع مضمون التراث[٧٦] الذي يتلبس قُرَّاءَهُ ودارسيه المعاصرين، فيحجب عنهم إمكان إدراكه في تاريخيته، وتكون النتيجة أنه يستأنف نفسه فيهم ومن خلالهم، حتى إن اعتقدوا أنهم يتحرّرون ـ بالمنهج الحديث الذي يتوسلون به[٧٧] ـ من سلطته المرجعية.

ثمة من سيتساءل: لنفترض أن هذه القطيعة مما ليس منه بد، فكيف يمكن للحداثة أن تستوطن مجالاً اجتماعياً وثقافياً، والحال إنها مفروضة من خارج؟

يشاطر العروي المتسائلين أولاء هذه الحقيقة: يدرك أن الغرب أنتج حداثته التي يرفل فيها، وأن العرب مدعوون إلى توطينها في اجتماعهم على الرغم من أنه لا نصيب لهم في إبداعها. لكنه يدرك أن هذه «النازلة» ليست خاصة بالعرب وحدهم وحصراً من دون سائر الأمم والمجتمعات، وأنه ليس يجوز ـ بهذه التّعلة ـ مناهضة مطلب الحداثة وممانعته، إذِ الحداثةُ عمَّت قسماً من العالم انطلاقاً من مراكز محدودة (في أوروبا) ولم تنشأ دائماً ـ وفي جميع الحالات ـ نتيجة تطور ذاتي و«طبيعي»، بل العكس تماماً: فقد «حصل تحديث كل بلد... تحت تهديد جاره»[٧٨]. وهي حقيقة تاريخية شهدها مركز الحداثة ومهدها ذاته (= المجال الأوروبي) قبل أن تشهدها مجتمعات الجنوب إبان الحقبة الكولونيالية. فكما إن الحداثة لا تتولد عن اقتناع اجتماعي عام من لدن كافة طبقات المجتمع وفئاته، وإنما تُفْرَضُ ـ مثلما فُرضت داخل كل بلد أوروبي ـ بواسطة مجموعة اجتماعية هي الانتلجنسيا[٧٩]، كذلك تنهض مراكز بعينها، هي الأقوى والأحظى بقصب السبق، بمهمة فرض تلك الحداثة وتعميمها بالقوة أو بتهديد القوة[٨٠]، إذ كان

---

(٧٥) فعل ذلك حتى مع التراث الإصلاحي الحديث والمعاصر. انظر: العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، و Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine.*

(٧٦) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١١.

(٧٧) انظر رأيه في مسألة المنهج في: المصدر نفسه.

(٧٨) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 25.

(٧٩) و«ليس هناك استثناء من هذه القاعدة» يقول العروي.

(٨٠) هل نستطيع اليوم أن نقرأ مشروع الحداثة في ألمانيا بمعزل عن التهديد الفرنسي منذ القرن الثامن عشر، أو التحديث الصيني بمعزل عن التهديد الياباني، أو التنظيمات العثمانية بمعزل عن التهديد الأوروبي، أو سياسة الإصلاحات في عهدي محمد الرابع والحسن الأول في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمعزل عن التهديد الأوروبي للمغرب؟ ثم هل نستطيع أن نقرأ التحديث الاقتصادي والسياسي في البلاد العربية في القرن العشرين من دون العودة إلى السياسات التي نهجتها الدول الاستعمارية خلال حقبة السيطرة المباشرة على هذه البلاد؟

على العرب أن يعتذروا عن عدم قبولهم بالحداثة، لأنها فرضت عليهم من خارج، فعلى أكثر أمم الأرض أن تحذو حذوهم في الممانعة للأسباب عينها، إذ هي ـ أيضاً ـ إنما عرفتها بفعل فاعل خارجي. ولكن، قبل ذلك، على من يريد أن يرفض الحداثة بهذه التعلّة أن يرفض العلم الغربي وكشوفاته في الطب والصيدلة مثلاً، فيعود إلى الطب التقليدي والتداوي بالأعشاب، وأن يمتنع عن ركوب الطائرة والسيارة، ويعود إلى امتطاء الدواب، وأن يضرب عن استعمال الهاتف والإنترنت، ويعود إلى أساليب الاتصال عبر الحمام الزاجل، وأن يتوقف عن مشاهدة التلفاز، ويعود إلى سِيَر الملك سيف بن ذي يزن وأبي زيد الهلالي يُجهِزُ بها مخياله تعويضاً عن المادة الفنية البصرية المُنْصَرِفِ عنها، وعليه أن يرفض المسرح والصحافة والرواية والقصيدة الحديثة واللباس العصري... وسوى ذلك من النظائر حتى يكون «أصيلاً» في أصالته. ولعمري تلك من آيات انحطاط الوعي والإدراك وعلامات النقص الحاد في الحسّ التاريخي... والواقعي.

قبل قرن ونصف، كتب خير الدين التونسي[٨١]: «... إن التمدن الأوروباوي تَدَفَّقَ سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيُخْشَى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق». بعد قرن ونصف، ما يزال عبد الله العروي ينبه إلى الحقيقة ذاتها، مشدداً على أن الحداثة باتت أفقاً كونياً وإنسانياً لن يستثني نفسه منه إلا من رغب في استثناء نفسه من الوجود التاريخي.

ثالثاً: نقد الفكر ونقد السياسة

١ ـ مشروع نقدي

ربما كان المنزع النقدي الخاصية الأظهر في كتابات عبد الله العروي وسبباً لتميُّزها ولقيمتها في نطاق التأليف العربي المعاصر. تكاد لا تعثر على نصٍّ له يخلو من ذلك النَّفَس النقدي الحار الذي يهزّ اليقينيات في الوعي ويزعج اطمئنانها إلى نفسها. ينتمي هذا الهاجس النقدي إلى الحاسة الواقعية عنده. لو لم يكن العروي

---

(٨١) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٦٦.

مشغولاً بالواقع العربي (السياسي والاجتماعي والثقافي)، وشديد اليَقْظَةِ في التقاط حقائقه وظواهره واستيعائها من منظور تاريخي (= ومقارن)، لكان يكفيه أن يعرض على قرائه مشروعاً فكرياً جديداً، ورؤيةً بديلةً في إشكاليات الدولة والإصلاح والحرية، من دون أن يصطدم بفكرةٍ أو مؤسَّسةٍ أو ظاهرة اصطداماً مباشراً: أعني من دون أن يلجأ إلى النقد. لم يفعل العروي ذلك. ولو فعل لكان غير ما هو الآن: مثقفاً مبشراً أو تبشيرياً يُسهب مثل آخرين في الحديث عن «ينبغيات» مثالية أو نموذجية (مجرّدة) ويُضْرِب عن الحديث في ما ليس ينبغي أن يكون. لم يفعل العروي ذلك لأكثر من سبب: بَدَاءَةً لأنه مثقف، وليس باحثاً أو أكاديمياً فحسب[٨٢]، وثانيةً لأنه مثقف ملتزم[٨٣] بالمعنى السارتري[٨٤]، ثم لأنه ـ من وجه ثالث ـ يدرك أن وجاهة أي مشروع فكري أو صدْقيته إنما هي في قدرته على تبرير نفسه وتبرير الحاجة إليه، ومَأْتَاهُما معاً من خلال النقد الذي يكشف عن القصور الكامن في الواقع والأفكار، أو عن الخلل السائد فيهما، وينبِّه إلى ممكنات أخرى لا تستبين ـ أو لا يمكن أن تُدْرَك نجاعتُها ـ إلا متى استبانت وجوه القصور والخلل، أي إلا متى كان نَقْدٌ.

بدأ مشروعُه بداية نقدية منذ منتصف عقد الستينيات. **الايديولوجيا العربية المعاصرة** وثيقة فكرية شاهدة على تلك المطالعة النقدية المبكّرة والتأسيسية: مبكّرة لأن أحداً قبلَهُ وحينَهُ ما اجْتَرَأَ على إطلاق تلك الجرعة الكبيرة من نقد اليقينيات والمطلقات في الوعي ـ على الأقل منذ طه حسين في كتابه: **في الشعر الجاهلي**[٨٥] ـ

---

(٨٢) المثقف صاحب موقف اجتماعي وسياسي، وليس صاحب رأي أو اجتهاد فقط، وعلاقته بالظواهر الإنسانية ـ منها مجتمعه ـ ليست باردة ولا تمر من قناة معرفية فحسب (كيف نفهم الظاهرة؟)، بل يحكمها سؤال ـ ضمني أو صريح ـ قد يكون كيف نغير الأوضاع القائمة نحو الأحسن؟، ومن يدافع عن النزعة التاريخية والإصلاح والتقدم والحداثة صاحب موقف، وليس باحثاً فحسب.

(٨٣) عبد الله العروي ابن الحركة الوطنية المغربية وحركة التحرر الوطني والقومي العربية على ما تشهد كتاباته بذلك. والكثير مما يكتبه ـ على تجريديته ـ غير قابل للقراءة بمعزل عن هذه الحقيقة.

(٨٤) انظر في هذا: Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, idées; 274, philosophie (Paris: Gallimard, 1972).

(٨٥) نحن ـ طبعاً ـ لا نسقط من الحسبان موجة النقد التي أطلقتها نكبة ١٩٤٨ (وكتابات قسطنطين زريق من أفضل الأمثلة عليها)، أو دخول الماركسية إلى ساحة التفكير والتأليف في الوطن العربي (كتابات سمير أمين والياس مرقص ومهدي عامل مثلاً)، أو انبعاث النزعة العلموية في الفكر العربي في الخمسينيات، في مقابل النظرة الدينية. انظر مثلاً: زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣). غير أنّا نرى في ما قام به طه حسين في منتصف العشرينيات وعبد الله العروي في منتصف الستينيات عملاً نقدياً من طراز مختلف كثيراً عمّا ذكرناه من حيث قيمته العلمية.

مثلما هو فعل في **الايديولوجيا**. . . ، ولأنه أتى هذا النقد قبل أن ينضج شرطه السياسي (هزيمة العام ١٩٦٧) فيصبح سائغاً للعموم. وتأسيسية لأنها فتحت آفاقاً جديدة أمام الفكر العربي، وأمام حاسة النقد والمراجعة[٨٦] فيه، كان من ظواهرها أن أسئلةً جديدة بدأت تُطرح ودخلت مجال التداول الفكري بعد إذ كانت في حكم الممنوعات أو المهملات أو غير المدركات. وليس من شك في أن وراء تلك البداية النقدية قضية (مشروع) يبرِّر لها أن تكون على النحو الذي كَانَتْهُ: حادةً، شاملةً، ولا تقبل المهادنة، ثم عدَّةً معرفية ونظرية تَبْني بها تلك القضية بناءً فكرياً مقنعاً وتدافع بها عن نفسها في وجه المعترضين. غير أن الذي لا مِرْيَةَ فيه أنها نشأتْ ـ أيضاً ـ في مناخ نفسي خاص وسَمَه شعور الضجر (بل القرف) لدى العروي من الطريقة التي تفكّر بها النخبة المثقفة العربية وتتناول بها قضايا الاجتماع العربي[٨٧]، فتقودها إلى لَوْكِ يقينيات أو أفكار هي من بضاعة خصومها الثقافيين، حتى من دون أن تنتبه إلى ذلك. غير أنه في تضاعيف ذلك النقد، الذي وجهه إلى نخبة ثقافية مسكونة بغرور قومي نرجسي، يوجد قدر من الشعور بالحاجة إلى دور لها لم يكفّ عن التذكير به والتنبيه عليه في نصوصه الأولى. غير أنه دور لا يمكن النهوض به إلا متى تسلّحت (هذه النخبة) بوعي نقديٍّ حاسم تعيد به النظر في ما يمكن أن يحكم على دورها بالانتقال من التنوير إلى التبرير[٨٨]، أي بما يدفعها دفعاً نحو أن تخطئ دورها «الطبيعي».

---

(٨٦) يقدم ما كتبه الراحلان ياسين الحافظ والياس مرقص بعد هزيمة حزيران/ يونيو مثالاً لذينك النقد والمراجعة المتأسسين على النتائج الفكرية لعمل عبد الله العروي (وخاصة بالنسبة إلى ياسين الحافظ). أما نقد صادق جلال العظم، فكان ايديولوجياً وسجالياً، وأحياناً سطحياً كما في معظم كتاباته، انظر مثلاً: صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩). انظر أيضاً مقدمة عبد الإله بلقزيز، في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١١ ـ ٣٠.

(٨٧) في مقدمة الطبعة العربية لكتابه: **الايديولوجيا العربية المعاصرة** كتب عبد الله العروي: «. . . كنت أيام بدأت تخامرني فكرة الكتاب سنة ١٩٦٠، قد ينست من أن أرى المؤلفين العرب يكفون يوماً عن الثرثرة ويعدلون عن غرورهم المفرط. كنت قد مللت التشدق بخاصيات العرب وسئمت الكلام عن الاشتراكية العربية والفلسفة العربية والإنسان العربي ورسالة العرب الخالدة، كما لو كنا نبدع كل يوم فكرة جديدة أو نظاماً جديداً، مع أن الأمر لا يتعدى ضمّ كلمة عرب أو عربي إلى ما هو معروف ومبتذل عند جميع سكان الدنيا. كان الكتّاب المسخّرون يجولون في إقليميتهم أحراراً فرحين في ضيق أفقهم، ثم جاء لمظاهرتهم المتملقون من الغرب. ووطدوا هذا الانزواء باسم عدم التبعية والمغامرة والتجديد؛ فعم الغرور، وصدعت الدنيا بثرثرة أنصاف المثقفين، ولجأ إلى الصمت كل من بقي له نزر من استقامة الفكر والتطلع إلى إنتاج جدي ومجد». انظر: عبد الله العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩)، ص ١٤.

(٨٨) إن الكتاب ـ يقصد: **الايديولوجيا العربية المعاصرة** ـ «يدعو المثقفين والمفكّرين العرب إلى وعي انتقادي دائب، إلى الشك والتشكيك في تكنوقراطية الغرب وعاطفية العرب، وإلى العودة إلى واجبهم التعليمي والتنظيمي. . .». (ص ١٤).

ومثلما بدأ مشروع العروي نقدياً، استمر كذلك في مختلف محطاته وفصوله، ما كان يَسَعُهُ التعبير فيه عن نفسه تعبيراً مباشراً، أعني من خلال لغة الفكر والتحليل والعرض والتفكيك والتركيب، عبَّرَ عنه في دراسات هي ـ من دون جدل ـ من أمّهات الدراسات في التأليف العربي المعاصر قيمة، وما لم يجد جدوى (من) أو دافعاً داخلياً للتعبير عنه باللغة النظرية، أحاله إلى منطقة التخييل أو إلى تقليد التدوين كي يفرج عنه في نصوص روائية أو في مذكّرات ويوميات[٨٩]: كانت هي الأخرى (= أي الروايات واليوميات) حافلة بوقفات نقدية صريحة أحياناً ومضمرة ـ أو مرموزة ـ في أحايين أخرى. في الحالين، في الماضي الأول ثم في ما بعده، لم يَبْرَحْ موقعه النقدي. لكنه تطور فيه أكثر، وتطور عنده (= أي النقد) أكثر، وبات أَدْعَى إلى الإنصاف والنزاهة والاتّساق مع عقيدته التاريخية. ليس معنى ذلك ـ ولا ينبغي أن يُفْهَم من الملاحظة ـ أن نقده الحاد (= قبل ثلاثة عقود أو أربعة) كان «نزقاً» أو متحاملاً أو عدمياً، وإنما نشأ في مناخات سياسية وثقافية ونفسية كانت واعدة بالتغيير والتقدم على ما كان يكتنفها من أوضاع وهزائم وانهيارات[٩٠]، ثم لم يعد أمرُها كذلك منذ فترة. ما ينبغي أن يُفْهَمَ من الملاحظة ـ بالأحرى ـ أن التمرين النقديَّ المستمر الذي اعتاد العروي على ممارسته أنضج في كتابته نِصَاباً من النقد أكثر موضوعيةً وإنصافاً من ذي قبل أتتِ الوقائعُ الموضوعية تزيده رسوخاً[٩١].

❋ ❋ ❋

لم يكن الإلحاح على تظهير المضمون النقدي الحاكم لمشروع عبد الله العروي الفكري اعتباطاً أو من باب الزوائد والإفاضات. كان، بالأحرى ـ وعلى وجه الدقة ـ تشديداً على حقيقةِ نظرية ثاوية في تضاعيف نصوص العروي: مقتضاها أن النقد **استراتيجية معرفية** عنده، وليس محضَ طريقةٍ أسلوبية أو أداة إجرائية شكلية. إنه في

(٨٩) ما أغنانا عن القول إن قراءة العروي المفكّر ليست تستكمل شرائطها بغير قراءة العروي المبدع: صاحب **الغربة**، **واليتيم**، **وأوراق**، **والفريق**، **وخواطر الصباح** (بأجزائها).

(٩٠) يدرك العروي ذلك حين يكتب عن تلك المناخات التي طبعتها المَرْكَسَة ولم يكن قد حصل فيها الانتقال بعد من حقبة الثورة إلى حقبة الثروة (= النفط)، والتي ما كان أحد يعتقد فيها بإمكانية عودة المكبوت. انظر في هذا: Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 130.

(٩١) نحيل القارئ هنا إلى بعض وجوه الفرق بين صورة الشيخ محمد عبده في **الايديولوجيا العربية المعاصرة** وصورته في **مفهوم العقل**. وهو فرق يعزى ـ في المقام الأول ـ إلى مآلات العقل الإسلامي والفكرة الإصلاحية قبل أن يعزى إلى تطور فاعلية القراءة عند عبد الله العروي.

مقام «العقيدة» في ما كتب. ولذلك السبب، لا نَعْثُرُ في تأليفه على أيّ شكل من أشكال الاستعمال الانتقائي له؛ فهو لا يَشْهَرُهُ شهراً حين يشاء ويَحْجُبُه حين يتبينَّ له شيء من المصلحة في حجبه، وإنما يمتشقه ويتدرّع به تدريعاً لحماية الفكر من اليقينيات والمطلقات، ويتأبّى أن يتذرّع به تذرعاً ليصفّي به الحسابات مع من يُعَالِنُهُمُ الاعتراضَ والخلاف. يشتدُّ في النقد على أهل المقالة الأصالية ويُغْلِظ كما ـ ربما ـ لم يفعل غيرُهُ من المفكّرين العرب: في القَبْلِ والأثناء والبَعْد. لكنه ـ بالموازاة ـ لا يوفِّر خِطاب الحداثة في النقد، ولا يلتمس له في ميزان التحليل أعذاراً إلا بمقدار ما تُحمِلُ عليها القراءةُ التاريخية الموضوعية، ولكن بعد أن يكون قد الْتَمَسَ لخطاب الأصالة عينِهِ الأعذارَ نفسَها إن حقَّت له شفاعةُ الظروف والأوضاع الموضوعية فالْتَمَسَتْ له الأعذار أو أجازت إمكان التماسها له. العقل الناقد للتقليد والسلفية والأصالة لا يصمت عن أوضاع الحداثة ـ وهو الحداثيُّ بامتياز ـ أو يستذرع بمنطق الأولويات (= نقد التقليد) استذراعاً (أو ذريعة) لتوفيرها من «العقاب العقلي» الضروري لترشيدها. فهي ـ كالتقليد سواء بسواء ـ في الكفة المقابلة ضمن الميزان الواحد: النقد، الذي به عيارُ الأفكار ونجاعتُها أو فسادُ أدوارها.

نحن، إذن، أمام حال نادرة من النزاهة النقدية في الفكر العربي. وهي كذلك (= نادرة) لأنها ليست ايديولوجيا، أي لأن ما يؤسِّسها (هو) وعيٌ عميقٌ وموضوعيٌ بفاعلية النقد ونجاعته. فالنقد، في عقيدة العروي المعرفية، ليس مِعْوَلَ هدمٍ تطاحُ به صروح ويُخربُ عمرانُها، وإنما هو أيضاً ـ وربما أساساً ـ مِدْمَاكٌ منَ المداميكِ التي عليها تقوم صرُوح ويستوي عمران: في الثقافة والاجتماع. وهكذا تَجاوَرَ عنده نقد الحداثة مع نقد التقليد. قد يكون الفارق بين النقدين وسيعاً: بين نقدِ تقليدٍ يُوضَع في ميزان التحليل موضع اتِّهام صريح بمسؤوليته عن إعادة إنتاج شروط التأخر التاريخي، وحداثةٍ مشكوكٍ في نجاعتها (لأنه مشكوك في سلامة كيانها الداخلي)، غير أنه الفارق الذي لا يهْدر الجامع والمُشْتَرَك بين النظر إليهما معاً: أعني النقد. لنقرأ ـ إذن ـ بعض معطيات النظرة النقدية التي ألقاها العروي على مشروع الإصلاح والتحديث والحداثة ـ في الاجتماع السياسي وفي الفكر ـ في الوطن العربي.

٢ ـ الدولة والإصلاح: مطالعات نقدية

يُسلِّم عبد الله العروي بوجود «فراغ نظري حقيقي» على صعيد النظرية السياسية ونظرية الدولة بالذات، لكنه يعترف بأن الفكر العربي ـ كما يعبّر عن

نفسه ـ فكر سياسي في الجوهر[92]. هل في الأمر تناقض؟ لا قطعاً. هل هي مفارقة؟ ربما. منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر ـ حيث بدأ الطهطاوي يكتب ـ والمثقفون العرب يفكّرون في الدولة، وفي المسألة السياسية، ويؤلفون في موضوعاتها المختلفة. لم يفكّروا في الظواهر الاجتماعية إلا بعد عقود طويلة[93]، ولم يتناولوا المسألة الاقتصادية إلا متأخرين[94]: بدءاً من فترة ما بين الحربين[95]. لكنهم ما برحوا يتناولون المسألة السياسية ومسألة الدولة[96] من دون انقطاع. غير أنهم ـ وعلى نحو ما لحظ العروي بحق ـ لم ينتجوا معرفة نظرية بها. لكن هذه التي تبدو مفارقة ترتفع متى أدركنا أنه ما **كل تفكير في الدولة يقود ـ حكماً ـ إلى إنتاج نظرية في الدولة.** ذلك أن «التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثان. ما أكثر من فكّر، وما أقل من نظّر في الموضوع»[97] والمثقفون العرب ـ بهذا المعنى ـ فكّروا في مشكلات الدولة، أو ـ قل ـ في المشكلات التي يطرحها وجودُ الدولة ونمطُ أدائها وتكوينُها ووظائفُها. . . إلخ، ولم تكن هواجسهم في الغالب ـ وهم يفكّرون في تلك المشكلات ـ هواجس نظرية أو معرفية أكاديمية.

شُغِل عبد الله العروي، شأن سابقيه ومُجايليه من المثقفين العرب، بمسألة الدولة منذ بدأ يكتب. شغله من أمر الدولة ما شغل قسماً كبيراً منهم: إصلاحها. واقترن الهاجس الإصلاحي عنده ـ مثلما اقترن عندهم ـ بنقد نظامها السياسي وطريقة أدائها. غير أن العروي ما اكتفى بالتفكير في الدولة فحسب، كما اكتفى بذلك الذين قبله، وإنما خطا خطوة غير مسبوقة في التنظير لها[98]، إن لم يكن

(٩٢) Laroui, Ibid., p. 59.

(٩٣) مع حسين المرصفي وقاسم أمين.

(٩٤) قد نستثني من ذلك شذرات ولمع مما نجده في بعض ما كتبه أحمد فارس الشدياق في **الساق على الساق**، وفي: **الواسطة في معرفة أحوال مالطة**، وفي: **كشف المخبا عن فنون أوروبا.**

(٩٥) وللدقة، بدأ التأليف الاقتصادي العربي في خمسينيات القرن العشرين كتأليف أكاديمي، واتخذ منحىً علمياً رصيناً مع شارل عيسوي، ثم مع يوسف صايغ ومحمد محمود الإمام وإبراهيم سعد الدين وإسماعيل صبري عبد الله وخير الدين حسيب وسمير أمين.

(٩٦) انظر رأينا في الموضوع في: عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، و**الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧).

(٩٧) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١١ (التشديد مني).

(٩٨) لا نعلم نصاً نظرياً رصيناً في إشكالية الدولة، في نطاق الفكر العربي المعاصر، أكثر عمقاً ورصانة من كتاب العروي **مفهوم الدولة**. كتب كثيرون نصوصاً عميقة في تحليل الدولة في البلاد العربية =

هاجسه المعرفي في ما كتب في الموضوع منفصلاً عن قضيته الأساس التي وضعتِ الدولةَ موضع بحثٍ مستمر عنده: التماس الطريق إلى التقدم والحداثة. ولأن قضيته تقع تحت هذا العنوان، فإن من تحصيل الحاصل أن تكون الدولة في أساس ـ وفي صلب ـ كل ما يكتب. وإنها لكذلك في تأليفه، فهي حاضرة في كتبه جميعاً ومن دون استثناء[٩٩]، إذ كيف يمكن التفكير في التقدم والحداثة واكتساب أسباب الانتماء إلى الكونية من دون أن تكون الدولة موضوعاً رئيساً لذلك التفكير أو المدخل إليه؟ قد يقال: ولماذا الدولة هي هذا الموضوع ـ أو المدخل ـ الحصري للتفكير في مشروع الحداثة والتقدم؟ لماذا لا يكون الإصلاح الديني مثلاً مثلما فعل محمد عبده، أو التحرّر الاجتماعي على طريقة قاسم أمين أو الطاهر الحداد، أو التربية والتعليم، كما فهم طه حسين أو سوى ذلك؟

ليس ذلك ما يشغلنا في هذا المعرض. يهمنا فقط أن نذكّر بالموقع الذي يرى منه العروي المسألة: موقع من يقرأ التاريخ ويقارن ويستنتج. ليس الرجل مصلحاً دينياً أو اجتماعياً أو تربوياً. لكنه يدرك أن **الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي لن يكون ممكناً من دون إصلاح الدولة** نفسها، لأنها مدارُ هذه جميعاً ومناطُها والطريقُ إليها حتى لا نقول: وأداتها. لا يتبينّ ذلك إلا متى أدركنا أن أيَّ نجاح يُحرزه مجتمعٌ ما على طريق التقدم إنما يحصل، في المقام الأول، **بواسطة الدولة**. إذا كان التقدم والتحديث يُرادف نشرَ التعليم ومحوَ الأمية، وتنميةَ البحث العلمي، والتصنيع، وتوطينَ التقانة، ثم إنتاجها، وتنمية الموارد الاقتصادية، وتعظيمَ الثروة، وجَسْرَ الفوارق بين الطبقات، وبين المدن والأرياف، وتنميةَ الطبقة الوسطى، وتحديثَ البنى الاجتماعية، وتنميةَ طبقة بيروقراطية، وعقلانية الإدارة، وبناءَ دفاع وطني حديث. . . إلخ، فإن هذه الأهدافَ جميعَها ليست ممكنةَ التحقيق إلا بواسطة الدولة ومن خلال دورها المباشر. إذا كان للأفراد وللفئات الاجتماعية (المثقفون، دعاة الإصلاح، «منظمات المجتمع المدني». . .) من دور ينهضون به على طريق التحديث والإصلاح والتقدم، فهو منوط ـ في جانب كبير منه ـ بما

= المعاصرة ـ وغالباً من موقع علم الاجتماع السياسي ـ مثل تلك التي كتبها خلدون حسن النقيب، ووضاح شرارة، ومحمد جابر الأنصاري، وبرهان غليون، وبعضهم من موقع علم السياسة مثل غسان سلامة، أو من موقع الانثروبولوجيا السياسية وعلم الاقتصاد، مثل جورج قرم. . .، غير أن كتاب العروي يظل الأكثر استيفاء لمعنى النص التنظيري.

(٩٩) ما أغنانا عن القول إن الحديث، في هذا الحكم، يجري على كتبه الفكرية، لا على رواياته ويومياته. على أن المرء إن ألحّ كثيراً في التنقيب في نصوصه الإبداعية، لا بد واجد فيها ما يقيم به دليلاً على أن الهاجس إياه يتسرب إلى إنتاجه الرمزي أيضاً، دعك من «**الخواطر**» التي تنضح صفحاتها بذلك الهاجس.

يمكن لعمل الدولة أن يوفره من مساحات أمام ممارسة ذلك الدور. والنتيجة أنه من دون إصلاح الدولة يمتنع فتح الطريق أمام التقدم والحداثة، لأن الدولة في حدّ ذاتها، أي من حيث هي دولة، ليست ضماناً للتحديث والتقدم إلا متى انطوت على مضمون سياسيّ حداثيّ، وإلا فهي قد تكون عاملاً من عوامل ـ وأداة من أدوات ـ تكريس التقليد وإعادة إنتاج التأخر التاريخي.

من يراهن على مشروع للحداثة والتقدم من خارج إطار الدولة أو من دونها ـ على نحو ما يعتقد دعاة المجتمع المدني هذه الأيام ـ يعاني نقصاً حاداً في المعرفة بالتاريخ، بما هو ميدان التجارب السياسية وتجارب بناء الدولة وصناعة معطيات التقدم، وفي المعرفة بأبجديات الفكر السياسي الحديث، ومنها حقيقة التلازم الماهوي بين المجتمع المدني والدولة الحديثة(١٠٠). لا يكون مجتمع مدني، بالمعنى الدقيق، إلا متى كانت دولة حديثة(١٠١)، وإلا فهو في حكم المجتمع الأهلي(١٠٢). يمكن نقد الدولة، والاعتراض عليها، وإبداء البَرْم بها، بل «يمكن ازدراء هذه الدولة، ولكنها تظلّ وحدها من يَقْوَى على أن يفتحَ للمجتمع برمَّته طرق المستقبل»(١٠٣). إن عدم إدراك الدولة في نطاق وظائفها الاجتماعية والأساسية هو ما يؤسّس تلك النظرة الأحادية (والأوحدية) لها، بوصفها مرادفاً للقهر والقمع وكبت الحريات والحقوق السياسية. وقد تكون الدولة كذلك في مجتمعاتنا، بل هي كذلك، لكن المشكلة ليست فيها فحسب، وإنما في من يساجلونها أيضاً ويستصغرون شأن أدوارها(١٠٤). وربما كان الكثير مما يقال عن الدولة باسم الديمقراطية والمجتمع المدني صورة جديدة من صور التعبير عن الفوضوية السياسية(١٠٥)، حتى من دون أن يدرك ذلك من يعبّرون عن مواقف لا نتيجة منطقية لها سوى إضعاف الدولة.

---

(١٠٠) انظر رأينا في هذه المسألة في: عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة** (الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١).

(١٠١) من المثير، والدال أيضاً، أن عبد الله العروي يتحدث عن الدولة كثيراً وبإسهاب، ولكنه قلما يتحدث عن المجتمع المدني أو الديمقراطية.

(١٠٢) انظر رأينا في الفارق بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي في: بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٠٣) Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine.*

(١٠٤) هؤلاء ـ على قول العروي ـ وهم الغالبية العظمى من المجتمع «لا يأخذون الدولة بجدية». انظر: Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 138.

(١٠٥) معظم من يعملون اليوم في مواقع إدارية لمنظمات المجتمع المدني في الوطن العربي ينحدرون من تنظيمات اليسار (في سنوات السبعينيات) ويحملون معهم ثقافة رفضوية في رؤيتهم الدولة.

حين يستدمج عبد الله العروي مسألة الدولة في منظومة الموضوعات التي يشتغل عليها فكرياً، فَلِصِلَتِهَا المكينة بإشكاليته الرئيس: الحداثة، أي من حيث إن الحداثة لا تقبل الإمكان إلا من خلال الدولة(١٠٦). ولذلك يَلْحَظُ قارئُ نصوصه إلحاحاً منه على موضوع الدولة ومركزيته في هذا المدار الإشكالي. لكنه ـ وهو المؤرخ، أو قلْ المتشبّع بالمنطق التاريخي ـ لا يتناولها كمسألة مجردة، إنما في سياقات تاريخية من تطورها على نحو يمنح أحكامه على الدولة موضوعيتها، ويخرجها عن نطاق التفكير المعياري ومثالية النموذج المرجعي المجرد الذي يقاس عليه.

* * *

يُلحّ العروي كثيراً على فكرة التلازم بين الحرية والدولة(١٠٧). إذا كان هذا التلازم هو ما يمنح الحرية معنىً اجتماعياً أو مجتمعياً (حتى وإن كان الفرد مادتها المباشرة) ويميّزها من الفوضى، فإنه هو نفسه ما يمنح الدولة صفة الدولة الشرعية، القوية، الراعية للحقوق. حين تحترم الدولة الحرية وتحيطها بالضّمانات، لا تنتقص من قوتها بمقدار ما تضيف إلى تلك القوة شرعيةً مضاعفة. لا معنى، إذن، لوضع الفرد في مواجهة الدولة، أو لحسبان الحرية إضعافاً للدولة (أو الدولة قيداً على الحرية ونيلاً مما للأفراد منها)، لأن إدراك الحرية كَتَفَلُّتٍ مُطْلَقٍ من قيود الدولة (القانونية والدستورية) ضربٌ من الطُوبى الايديولوجية التي لا تنشأ وتترعرع إلا في خيالٍ فوضويّ، ثم لأن إدراك الدولة بوصفها نظامَ تقييدٍ وضبط ينتصر للجماعة على حساب الفرد، ويرفع القانون إلى نصاب المقدس المطلق، ضربٌ من الحنين إلى الطغيان وخلطٌ غيرُ مشروع بين القانون والقهر.

تبدو علاقة التلازم هذه أوضح ما تكون في حالة المجتمعات المتقدمة والدول الحديثة في العالم الغربي. تزيد أو تنقص مساحة الحريات أو مساحة تدخُّل الدولة

---

(١٠٦) من النافل القول إن الحداثة الفكرية، أو الحداثة كمشروع فكري، لها سياقها المستقل نسبياً عن مسألة قيام الدولة الحديثة. فهي بمقدار ما تكون من نتائج قيام الدولة الحديثة تكون ـ أيضاً ـ من مقدماتها. هكذا كانت فلسفة الأنوار، وهكذا كان الفكر الألماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن هنا شرعية فكرة الحداثة في الفكر العربي (ومشروع العروي لحظة متقدمة من لحظاتها). وستكون لنا وقفة مع قراءة العروي لفكرة الحداثة في الوعي العربي (= الليبرالية العربية) ونقده لها.

(١٠٧) «إن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، وإن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية». انظر: العروي، **مفهوم الحرية**، ص ١٦٧.

والقانون والحق العام في هذا النمط من أنماط الدولة أو ذاك، في مجتمعات الغرب، لكنها لا تحيد عن احترام قاعدة التلازم تلك. تبدأ المشكلة ـ وتتجلى ـ في المجتمعات التقليدية أو في المجتمعات التي تكون حديثةَ عهدٍ بالحرية، بمعناها العصري(١٠٨)، وبالدولة بمعناها الحديث. في مثل هذه المجتمعات (وخاصة في الأولى منها)، لا وجود للفرد بمعناه الحديث ككيان اجتماعي مستقل، أو كوحدة اجتماعية مستقلة. إنه جزء من جماعة (= قبيلة، عشيرة. . .) لا تتحدّد كينونته إلا من خلالها ومن داخلها. لا تمثل الدولة في نظر هذا التكوين الاجتماعي العصبوي ـ حيث الجماعات والعشائر كيانات اجتماعية مقفلة على السلطان السياسي ـ إلا مصدراً للقهر والاستبداد. أما مقاومته، فلا تمتكن (= تصبح ممكنة) إلا من أحد طريقين: من طريق الإمعان في التشرنق العصبوي ومباعدة الدولة ومُبَايَنَتِها، أو من طريق الحلول «الفردية»، حيث اللجوء إلى التصوّف مما يكون به من أمر المعاناة مع الاستبداد مَخْرَجٌ.

كان على الدولة الحديثةِ التكوين ـ وخاصة في عهد «التنظيمات» أو الإصلاحات ـ أن تواجه خطرين مزدوجين: الخطر الاستعماري وضغوطه المتعاقبة والكثيفة، والجماعات الأهلية المستقلة التي يُخْشَى من أن ينجح العدوُّ الخارجي في استمالتها وفي توظيفها ضد الدولة. ما كان من بدٍّ أمامها من أن تخوض المعركة على الجبهتين في سعيها إلى الصيرورة دولةً قوية في الداخل (= في مواجهة مجتمع أهلي متفلّت من أيّ عِقَال) ومقتدرة في كفِّ أذى الضغط الأجنبي. نجحت الدولة ـ في نظر العروي(١٠٩) ـ في فكّ عرى الجماعات الأهلية بتشريعاتها التي أضعفت البنيان الداخلي لتلك الجماعات، وأمكنها بواسطتها إحكام ربط مصير الفرد بها، محرّرة إياه من قيود نظام القيم التقليدي الذي كان يشدّه إلى الجماعة، والذي أصبح عبئاً جديداً عليه بعد انحلال تلك الجماعة، بل سرعان ما وجد الفرد نفسه مدفوعاً إلى أن «يعين الدولة في هذه العملية»(١١٠) بعد أن تبيَّنَ له أن ما كان في حكم الامتيازات والحقوق المكتسبة ـ مما كانت توفره الجماعة ـ بات في حكم العوائق والقيود التي تكبّل حريته. اكتشف الفرد، إذاً، أن حريته ليست محجوبة في إطار الدولة ومضمونة في إطار

---

(١٠٨) انظر رأي العروي في معنى الحرية في الثقافة الإسلامية: لدى الفقهاء والمتكلمة وإخوان الصفا والفلاسفة، وحدودها التاريخية في: المصدر نفسه.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الجماعة، وأن لا مبرّر للبحث عنها في حلّ صوفي هروبي، بل هي شديدة الصلة بوجود الدولة وعملها.

ولقد أمكن للمجتمع عموماً، مثلما أمكن للأفراد، ابتداء، أن يدرك أن الدولة «لم تعد العدوّ السياسي الذي تحاربه الجماعات لحماية الأفراد، بل أصبحت الدولة هي **الجماعة الجامعة** التي تحمي المسلمين من الأعداء»[١١١]. حصل، إذن، تحوّل - وإن كان جنينياً - في استيعاء المعنى الجديد للجماعة (= الجماعة الوطنية لا الجماعة التقليدية القائمة على روابط القرابة الطبيعية). وكان هذا التحوّل في أساس ما حصل من اتفاق بين السلطان والرعية - في البلاد العربية الحديثة - في مواجهة الضغط الأجنبي، على ما لاحظ العروي بحق، على الرغم من أنه كان اتفاقاً ظرفياً عابراً «لا يمحو تماماً تناقض المصالح»[١١٢]. غير أن ظرفية ذلك الاتفاق وطابعه الاضطراري كانا، في الوقت نفسه، في جملة العوامل والأسباب التي قضت بانهيار فكرة الإصلاح ذاتها، حتى دون أن يَقْوَى اتفاق السلطان والرعية على حماية البلاد من خطر الاحتلال الاستعماري الذي - سرعان ما - أصبح أمراً واقعاً.

لماذا نجحت الدولة في أن تستحصل لنفسها شرعيةً في مواجهة الجماعات الأهلية، وأن تحرِّر الأفراد من قيود الجماعات نسبياً، وأن تقود معركة الممانعة في مواجهة الضغط الأجنبي (أفلحت - أحياناً - في تأجيل الاحتلال الاستعماري، كما في حالة المغرب مثلاً)[١١٣]، بينما انتهى مشروع الإصلاح الذي حملته وطَبَّقَتْهُ إلى إخفاق؟

هذا السؤال مفصلي في كتابات مفكّرنا. نجده طاغياً في نصوص له[١١٤]، وشديد الحضور والإلحاح في أخرى[١١٥]، وهو - في الحالين - السؤال الإشكالي الذي لا يمكن أن يبارح مفكّراً تشغله قضية التقدم والحداثة، فيقاربها بمنطق

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٢ (التشديد مني).

(١١٢) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٣٠.

(١١٣) انظر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912.*

انظر أيضاً: محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، ٢ ج (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع - المدارس، ١٩٨٥).

(١١٤) العروي، **مفهوم الدولة**، و Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912.*

(١١٥) العروي، **العرب والفكر التاريخي**؛ Laroui: *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, et *Esquisses historiques*.

المؤرخ، أعني بمنطق المتشبّع بمعنى التاريخ والتطور والتراكم من جهة، والمشغول بفكرة المقارنة بوصفها الآلية المناسبة لاكتشاف عوامل الإخفاق والنجاح في التجارب التاريخية، وحصة ما هو ذاتي وما هو موضوعي فيهما من جهة ثانية.

ثمة حقيقة لا ينكرها العروي، ولكنه أيضاً لا يجد سبباً وجيهاً للتذرّع بها حجة، وهي أن فكرة الإصلاح لم تنشأ تلقائياً في رحم الدولة السلطانية في البلاد العربية الحديثة إبان القرن التاسع عشر، أو قلْ إنها ما نشأت فيها إلا بتأثير عامل خارجي (هو الضغط الأجنبي). غير أنه يسلِّم ـ تسليم المؤرخ ـ بأن هذه الفكرة لم تلبث أن تحوّلت إلى مشروع سياسي أصبح على الدولة إياها أن تتبنّاه وتحمله، ولو من باب أحكام الضرورة القاهرة. ولربما هذه وجدت فيه ـ بعد إكراه نفسها عليه ـ سبيلاً إلى التفلُّت من أحكام ذلك الضغط الأجنبي أو إلى كفِّ ما يُنْذِرُهَا من أخطار. غير أن المسألة ليست في أن العثمانيين أُجْبِرُوا على إطلاق سياسة «التنظيمات»، وأن إصلاحات الباي في تونس ومحمد الرابع والحسن الأول في المغرب، أُوعِزَ بها من خارج وتحت الضغط، ولا في أن الآستانة وتونس والمخزن وجدت في سياسة الإصلاحات طوق نجاة من الغرق، وإنما (المسألة) في أن إدارة عملية الإصلاح لم تأت نتائجُها بما يتناسب والأهداف التي أَمِلَتْهاَ الدولة منها، بل كانت مآلاتُها في الجملة ـ وخاصة في المغرب ـ إلى إخفاق. إن ما كان يعنيه أكثر هو تحليل ـ وفهم ـ الأسباب الحاملة على ذلك الإخفاق. وهو سؤال ترتفع درجة أهميته متى علمنا أن نُخَبَ الدولة لم تقف ـ منذ البدء ـ موقفاً سلبيّاً من الإصلاح، وإنما سلَّمت بالحاجة إليه حتى وإن أتى تسليمُها بذلك من باب الاضطرار الذي لا يمكن دفعه، بل وخاضت معركة داخلية ليست هَيِّنَةً مع مطالب الإصلاح الخارجية، أو أجبرت ذلك الجسم الرافض على ممالأةِ موقفها بالتسويغ الشرعي المناسب[١١٦].

سببان رئيسان ـ على الأقلّ ـ يفسّران في نظر عبد الله العروي ذلك الإخفاق الذي مني به مشروع الإصلاح: تردُّد السلطان وحذره من جهة، والاختلاف في معنى الإصلاح عند كل من السلطان والرعية من جهة أخرى:

على الرغم من أن الإصلاحات فرضت على الدولة السلطانية من الأجانب في القرن التاسع عشر ولم تنشأ نتيجة موضوعية للوعي بالحاجة إليها، إلا أن

---

(١١٦) استفتاء السلطان الحسن الأول للفقهاء في شأن «وسق الحبوب» مثالاً. انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، و Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912.*

الدولة هذه لم تكن تجهل ـ في الوقت نفسه ـ أن من شأن الإصلاحات تلك، إن اعتمدت على النحو الذي تريده هي، أن تمدّها ببعض أسباب القوة في مواجهة الضغطين الخارجي والداخلي. على أن هذا الشعور الإيجابي بالإصلاح لديها اقترن مع شعور رديف بالخوف والحذر من أن تؤدي سياسة الإصلاحات إلى خدمة مصالح الأجنبي على حساب سيادة الدولة وقدرة جيشها وقوة مواردها المالية[١١٧]. ولذلك واجهتها بالتردّد من جانبها، وبالتماطل وبالتسويف[١١٨] في مواجهة مطالب الدول الأجنبية. ربما كان لذلك التردّد أثره في تأجيل سقوط البلاد العربية (والإسلامية) في قبضة الاحتلال الاستعماري، إلا أن هذا التأجيل ـ الذي لم يُعْفِ تلك البلاد من تجربة الاحتلال ـ فَوَّتَ عليها فرصةً إصلاحية كانت ستكون ـ لو نجحت ـ سبباً في حمايتها من الغزو الاستعماري، أو على الأقل، في إضعاف حججه السياسية. والنتيجة أن الإخفاق في سياسة الإصلاحات ـ ومنه عدم البَرّ بالوعود المقطوعة للدول الأجنبية بإجراء تلك الإصلاحات ـ اسْتَجَرَّ احتلالاً أجنبياً تذرَّع بحجة فشل الدولة في الوفاء بالتزاماتها والحاجة إلى قيام الدول «الحامية» و«المنتدبة» بما تخلّفت الدولة السلطانية عن القيام به من إصلاحات. وهكذا أتى التردّد إياه يمثل سبباً في نكبة مزدوجة: في سيادة الدولة التي أهدرت، وفي تجربة الإصلاح التي فشلت.

وكما كان التردّد سبباً في إخفاق مشروع الإصلاح في نظر العروي ـ من حيث حَمَلَ عليه الشعورُ بالخوف لدى السلطات من أن ينتهي الإصلاحُ بالدولة إلى فقدان كيانها ـ كذلك كان **الاختلاف في معنى الإصلاح لدى كل من السلطان والرعية** سبباً آخر ـ في نظر العروي ـ في فشل عملية الإصلاحِ. وإذا كان «اتفاقٌ» ما ـ أو تفاهم ـ قد حصل بين الطرفين على الإصلاح لكفّ ضغوط الأجنبي وتفادي خطر احتلاله، كما أسلفنا القول مع العروي وعنه، فإن التفاهم ذاك ما كان عَسِيّاً بأن يطمس أو يلغي ما بين الفريقين من تباينات في النظر إلى مطلب الإصلاح وفي الرهان أو التعويل على نتائج منه دون أخرى. وقد تبيَّن، في ما بعد

---

(١١٧) يعرض عبد الله العروي ضغوط جون دريموندهاي، ممثل بريطانيا، للإصلاح على السلطانين محمد الرابع والحسن الأول في المغرب، وكيف حصل منها على بعض النتائج مع محمد الرابع، بينما اضطر إلى الإيعاز إلى قوى أخرى للضغط على السلطان حينما تولى الحسن الأول (بسبب المزاج المحافظ للأخير) من دون الحصول على أكثر من وعود. ويكشف تمنع السلطان عن التجاوب عن تلك المخافة من انقلاب فكرة الإصلاح على وجود الدولة نفسها. انظر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, pp. 255-256.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

أن «الاتفاق» بين الدولة والمجتمع، والسلطان والرعية، على الإصلاح ما كان اتفاقاً على برنامج عمل، ولا على رؤية مشتركة، بل كان ـ على نحو أدق ـ اتفاقاً على مبدأ عامّ قابل لإنتاج أكثر من تَمَثُّلٍ له. والأهمُّ من هذا أن ذلك الذي بَدَا «اتفاقاً» كان أقرب ما يكون من تأجيل صراعٍ داخليّ لا يَقْبَل التسوية من أجل قطع الطريق على أجنبيٍّ يتقن لعبة دَقِّ الأَسَافِيْن بين الحكام والمحكومين ـ وحتى بين المحكومين أنفسهم ـ في المجتمعات التي يغزوها أو يعتزم غزوها.

يشرح العروي بالتفصيل ما يقصده من القول إن الإصلاح «لم يكن. . . يحمل معنىً واحداً بالنسبة إلى السلطان والرعية»[119]، فينبّه إلى أن هدف السلطة كان دائماً تقوية نفسها بتعلة «مدافعة الأعداء»، ولذلك كان الإصلاح ينصرف ـ أول ما ينصرف ـ إلى بناء جيش حديث وقويّ من دون المساس بأسس السلطة ومضمونها السياسيّ. أما الرعية، ومن يدَّعون تمثيلها (= الفقهاء)، فالإصلاح عندها لا يستقيم بغير إنفاذ حكم العدل والشورى وتقويض الجور والاستبداد. لا يصرّح عبد الله العروي بأن هذا الخيار كان سيفتح الطريق ـ في ما لو ترجَّح ـ أمام إصلاح يقطع مع ماضي الاستبداد الذي طبع الدولة السلطانية وكان مضمونها السياسي، لكنه يلمح لذلك الْتماعاً حين يصف معنى الإصلاح عند السلطان بأنه «لا يمثل. . . قطيعة مع الماضي، بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بمميزاته الجوهرية»[120]. وبمقدار ما أسَّس هذا التباين الحادّ في معنى الإصلاح لفشل مشروعه من الداخل، أسَّس لفرضه من خارج، أي أيضاً من موقع مشروع للإصلاح مختلفِ الاستهدافات عَمَّا رَآمَه كلٌّ من السلطان والرعية. غير أن التدخل لفرضه من الخارج ـ من طريق الاحتلال الأجنبي ـ وَفَّرَ لنفسه بعضَ ما يبرّر له الاحتلال بدعوى القيام بما عجزت الدولةُ السلطانية عن النهوض به من إصلاحات وَعدتْ بها (= الأجانب والأهالي) ابتداءً، ثم ثانية «التوفيق بين أهداف الخصمين: المحافظة على نفوذ السلطان من جهة، وتلبية مطالب الجماعات التي تكون الرعية من جهة ثانية»[121].

ليس يهمنا ـ في ما نحن فيه ـ ما انتهت إليه تجربة الإصلاح في العهد الكولونيالي، ونوع الهندسة السياسية التي قضت بها في مجتمعاتنا، ولا ما رَتَّبَتْهُ

---

(١١٩) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٣١.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٣١.

تلك الهندسة السياسية من نتائج وتَبِعات على صعيد مشهد السياسة والسلطة في البلاد العربية المعاصرة بوصفها (أي النتائج والتبعات) جملةَ مواريث غيرَ قابلةٍ للمَحْو والتجاوز في أمد منظور. . . ، بل ما يهمُّنا ـ في المقام الأول ـ كيف قرأ عبد الله العروي تجربة الدولة مع مطلب الإصلاح في البلاد العربية الحديثة[١٢٢]، ولماذا انتهت إلى إخفاق. وهي قراءة أسَّسها هاجس تاريخي (أو هاجس المؤرخ) حملت عليه الحاجة إلى قراءة تعرّجاتِ تطورٍ سياسيّ قطعته الدولة في البلاد العربية الحديثة والمعاصرة ومختلف الديناميات الموضوعية والذاتية التي حكمت ذلك التطور، ولكن ـ أيضاً ـ أسسها سؤال الحداثة الإشكالي في وعيه بما هو سؤال الأسئلة في مشروعه الفكري، والصورة التي فرض بها السؤال نفسه على صعيد السياسة والدولة. . . وما زال يفرض بها نفسه حتى الآن[١٢٣].

من يقرأ عبد الله العروي، بإمعان، يدرك أن وراء نقده الشديد للدولة ولمحتواها السلطاني وللتقليد في الاجتماع والسياسة إجمالاً، إقراراً منه بأن قطيعةً حصلت في تاريخ العرب بين ماضيهم الوسيط وحاضرهم الحديث على صعيد السياسة والثقافة والاجتماع منذ القرن التاسع عشر، أي منذ اقتحم الغرب زمانهم ومكانهم ووضَعَ نُظُمَهُم التقليدية في أزمنة وجودية ووظيفية كشفت عن حدود قدرتها على التجدّد كنُظُم أو على إعادة إنتاج قدرتها على الاشتغال على نحو ما كَانَتْهُ قبلاً. لا ينبغي لنقده العنيف للتأخر والتقليد، إذن، أن يَصْرِفَ انتباهنا عن تلك القطيعة التي تقوم عليها فرضيات تأليفه التأسيسية، أو أن يوحي لدى بعض من قرائه بأنه يسلِّم بوجود استمرارية تاريخية تكرارية تمنع ذلك التاريخ (= تاريخ العرب) من أن يشهد قطيعات أو منعطفات تُدْخِلُهُ في أطوار من التطور مختلفة الأسس والديناميات والنتائج. الحديث عن التقليد، والتشديد عليه في كل مقام

---

(١٢٢) أصبح عمرها الآن قرنين من الزمان إذا ابتدأنا بتجربة الوالي المتمرد على الآستانة محمد علي باشا في مصر.

(١٢٣) حين يراقب المرء ما يجري في الوطن العربي اليوم من أشكال مختلفة من الضغط الأجنبي (الكولونيالي الجديد) تحت عنوان «نشر الديمقراطية» وفرض خيار «الإصلاح» على الدول العربية (من ضمن مشروع «الشرق الأوسط الموسع» الذي تعمل عليه إدارة المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية)، يتذكر على التو بأن هذا المشروع هو نفسه الذي أطل به الاستعمار (البريطاني، الفرنسي) على المنطقة العربية قبل قرن. يتذكر أيضاً أن فشل النخب الحاكمة في البلاد العربية آنذاك في حماية سيادة أوطانها من طريق تحقيق إصلاحات تنزع الذرائع عن المشروع الاستعماري، هو عينه الفشل الذي يلاحق حفيداتها الحاكمة اليوم ويهدد ما تبقى من مظاهر السيادة والاستقلال في هذه البلاد. انظر رأينا موسعاً في: عبد الإله بلقزيز، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٧).

ومقال، ليس دليلاً على غياب التحديث أو امتناع قيامه. إنه، بالأحرى، حديثٌ عن أزمةٍ تستبد بذلك النمط من التحديث الذي يقضي بأن لا يعبِّر ذلك التحديثُ عن نفسه إلا في شكلٍ يُدَاخِلُهُ التقليد فيه، أو قُلْ ـ للدقة ـ في شكل يكون فيه ذلك التقليد آلية كابحةً لذلك التحديثُ أو لصيرورته تحديثاً متكاملاً وناجزاً لا لبس فيه. الحديث عن التقليد هنا لا يقوم مقام الحديث عن غياب التحديث بقدر ما ينبّه إلى واقع الحضور المتواضع للتحديث كمنطق وكمضمون، لا كوقائع وكظاهرات غير قابلة للنكران[١٢٤]. وهنا نعود إلى لبّ المشكلة، كما يراها مفكّرنا قارئاً في مسألة الحداثة في الوطن العربي: محدوديتها، حتى لا نقول هجانتها.

إن مشكلة تلك القطيعة تكمن، بالذات، في أنها لم تكن حاسمة وعلى نحو شامل في الآن نفسه: لم تكن حاسمة لأن الكثير من قيم المجتمع التقليدي وعلاقاته استمر يمارس تأثيره في حياة العرب الحديثة والمعاصرة، حتى تلك التي حقّق فيه التحديث مكتسبات وقَطَعَ أشواطاً. ولم تكن شاملة لأنها لم تمسّ الأفكار والذهنيات والقيم بمقدار ما مسّت العلاقات الاقتصادية، ولم يكن مفعولها الضعيف في الثقافة. إن شئنا الدقة في «تلخيص» أطروحته في هذا الباب قلنا إن الوطن العربي شهد رسملة (Capitalisation) وتحديثاً (Modernisation) ماديّاً أكثر مما شهد حداثة (Modernité) بالمعنى الدقيق. وهي حقيقة تكشف عن حدود تلك القطيعة دون أن تنفي حدوثها كقطيعة.

لِنَعُد إلى سياق ما كنا فيه. كان عبد الله العروي منصرفاً إلى نقد تجربة الإصلاح التي قامت بها الدولة في البلاد العربية، قبل الحقبة الكولونيالية، وإلى تحليل الأسباب التي قادت إلى إخفاق تلك التجربة. ثمة تسليمٌ ضمنيّ، إذن، بأن الدولة التي تُقْدِمُ على تجربة إصلاحات فيها (تعرف ـ سلفاً ـ بأنها ستغيّر الكثير من نظامها ومن سلطانها) هي بالضرورة دولة تملك مشروعاً إصلاحياً كائنةً ما كانت حدوده، حتى لو كانت متواضعة. والحقيقة أن هذا «التسليم الضمني» كثيراً ما نجده في مواطن عديدة من نصوص العروي. ولكن الأهم من التصريح به مباشرة أنه يسلّم ـ في الوقت عينه ـ بأن دولة العرب والمسلمين في عهد

---

(١٢٤) ينبغي التذكير بأن هذا التحديث ـ كوقائع وظاهرات ـ قد يكون تحديثاً في الشكل والمضمون على السواء في بعض مجالات الحياة الاجتماعية، مثل المجال الاقتصادي في نظر العروي. انظر رأيه في هذا في مواطن مختلفة من: **العرب والفكر التاريخي**؛ **وثقافتنا في ضوء التاريخ**، و *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques.*

التنظيمات (= القرن التاسع عشر) ليست استمراراً لدولتهم في العهد الوسيط، وإنما هي كيان حديث يحمل من المواريث بمقدار ما يحمل من معطيات وتكوينات جديدة(١٢٥). وعليه، فإن كلَّ نقدٍ للدولة لا ينبغي أن يتحوَّل إلى مجرد أحكام عامة عن نموذج الدولة السلطانية التقليدية (حتى وإن كان نقد التقليد ونقد الجوهر السلطاني للدولة هو أساس ذلك النقد)، وأن يتحوَّل إلى مساجلة فكرية بين نظرية الدولة الحديثة وفقه السياسة الشرعية(١٢٦)، وإنما ينبغي أن ينصرف ـ في المقام الأول ـ إلى نقد هذه الدولة الحديثة بكيميائها السياسية الخاصة التي صنعت منها ذلك الخليط الهجين من التقليد والحداثة، ولأن في هذا النقد ما يسمح بتفسير الأسباب التي قضت بفشل تجربة الإصلاح والتحديث السياسي بوصفها (الإصلاح والتحديث) مظهراً من مظاهر تفاعل مجتمع تقليدي ونخبة سياسية تقليدية مع ضغوط وإكراهات حداثة متغلِّبة وافدةٍ من خارج متفوّق. غير أن نقد العروي لإخفاق الدولة في إجراء الإصلاح ـ مع حاجتها إليه ـ كان، في وجه من وجوهه، نقداً لتجربة الإصلاح الكولونيالي أيضاً، لتردّده، ومحدوديته، بل وإصرارهِ على الحفاظ على الجوهر التقليدي للدولة بذريعة الحفاظ على مكانة السلطان في نظام الدولة(١٢٧). لكن ذلك موضوع يخرج ـ على أهميته ـ عن نطاق بحثنا، ومسألته الرئيس: نقد مشروع الحداثة في الوطن العربي.

إذا رُمْنا الإمساك بالأطروحة الأساس في قراءة العروي النقدية لمشروع التحديث والإصلاح الذي قادته الدولة والنخب الحاكمة في الوطن العربي، يسعنا التشديد على أن جوهر ذلك النقد يكمن في رؤيته **الأفق المحدود** الذي وَسَمَ ذينك الإصلاح والتحديث ـ منذ القرن التاسع عشر ـ ورسم سقفاً كابحاً أمامهما لا يتخطَّيانه أو يتجاوزانه: **لقد كان الأمر يتعلق بتحديث أكثر مما كان يتعلق بحداثة**

---

(١٢٥) «ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية نسخة باهتة للدول السلطانية. . .، إنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي التي أورثتها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيّرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة. . .». انظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٢٩.

(١٢٦) إذا كان فقه السياسة الشرعية عند فقهائه الكبار في القرن الخامس الهجري (الماوردي، أبو يعلى الحنبلي، الجويني) فقه دولة الخلافة، فإن هذه الدولة نفسها لم تكن ـ كما رأى العروي بحق ـ سوى ذلك المزيج بين «الدهرية العربية، الأخلاق الإسلامية، التنظيم الهرمي الآسيوي». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٢٧) في كتاب **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية** (بالفرنسية)، يتوقف العروي وقفات نقدية أمام مشروع التحديث الكولونيالي الفرنسي في المغرب، وخاصة ما سعى فيه ذلك «التحديث» من تكريس وإعادة إنتاج للتقليد في كيان الدولة.

(والفرق بينهما وَسِيعٌ لا يمكن جَسْرُهُ)، أو قُلْ إنه تَعَلّقَ بتحديثٍ من دون حداثة أو مجرَّدٍ من المقدمات الفكرية ومن الرؤية التي يستحيل بها التحديث ذاك حداثة. ولا يَظْنَنَّ قارئٌ أن حكم العروي هذا قاصر ـ أو مقتصر ـ على مشروع التحديث الذي قادته النخب المبكرة في القرن التاسع عشر حصراً، وإنما يشمل ـ في رأي مفكّرنا ـ المشروعَ عينَه الذي قادته النخب القومية في حقبة الثورة بدءاً من المشروع الناصري في منتصف القرن الماضي. ومن يعيد قراءة **الايديولوجيا العربية المعاصرة** و**العرب والفكر التاريخي** يقف بالبيِّنات على أن النقد إياه طال حقبة الثورة بالمقدار نفسه الذي طال حقبة النهضة، حدَّةً وعمقاً.

على أن وجهاً آخر لمشروع الحداثة شغل العروي منذ بدأ يكتب، وجذبتْ أسئلةُ التعثُّر والإخفاق فيه وَعْيَهُ إليها بالمقدار نفسه الذي جذبته إليها أسئلةُ الوجه السياسيِّ منه، وأحياناً أكثر، هو الحداثة الفكرية العربية ممثَّلة ـ على نحو خاص ـ بما دَرَجَ العروي على تسميته بالليبرالية العربية. ثمة ما يبرّر السؤال عنها، وعن إعضالات مشروعها الفكري. من ذلك، أنه إذا كان ثمة ما يبرّر الأفق المحدود ـ أو المسدود ـ لتحديث تقوده الدولة والنخب الحاكمة، مع ما في إقدامها عليه من أسباب تدعوها إلى التردّد، فما الذي يبرّر أن تصاب رؤيةُ الحداثة عند النخب المثقفة والمفكّرة بمثل ما أُصِيبَتْ به النخب السياسية من تردُّدٍ وإحجام و ـ أحياناً ـ من الْتباس؟

٣ ـ الليبرالية في وعي النخب الثقافية

لم يَتَحَرَّج عبد الله العروي في أن يعلن مبكّراً انتسابه إلى تراث الليبرالية، وإيمانه بالحاجة إليها بما هي ضرورة تاريخية وفكرية للمجتمع والسياسة والثقافة. فعل ذلك قبل أربعين عاماً ابتداء، ثم درج عليه في اللواحق من السنوات في ظرف كانت فيه صورة الليبرالية في المخيال الثقافي والسياسي العربي بالغةَ السُّوء وسمعتُها سيئةُ الصيت. والمُثير في دفاعه عن الليبرالية ـ والأدعى إلى الانتباه في ذلك الدفاع أيضاً ـ أنه أتاه أو أقدم عليه من موقِع فكريٍّ اشتراكيّ تحرُّري، ومن موقع صلةٍ حميمية بماركس خاص غير «ماركس العربي» (أو ماركس المتداول في أوساط اليسار العربي). لم يكن ماركسُهُ معادياً لليبرالية عداءَ الماركسيين العرب لها. كان متصالحاً مع إرثها الثوري، بل هو كان الثمرة الموضوعية لذلك الإرث: الأمر الذي ذهل عنه مثقفو اليسار الذين انزلقوا إلى مماهاةِ الليبرالية مع الاستعمار ومع الإمبريالية في غمرة افتقارهم إلى

نظرة تاريخية نَافَحَ عنها العروي بضراوة وشجاعة. على أن ليبراليته لم تكن عقائدية، أي أنه لم يَتَمَتْرَس وراء خندقها كمذهب مغلق، وإنما حَسِبَ الليبراليةَ حاجةً تاريخيةً لا مهْربَ منها نحو تحقيق التقدم، وظلّ يستطيع أن يُقِيمَ علاقةً نقدية مع أصولها الفكرية ومع بعض اتجاهاتها ومدارسها ولحظاتها التاريخية، وينبّه إلى أخطاء الليبراليين العرب في ركونهم إلى مقالة دون أخرى من مقالاتها، وإلى ما يفضي إليه ذلك الركون من نتائج في غير مصلحة القضية التي عنها يدافعون. وما أغنانا عن القول إنه حدَّدَ في نصوصه الأولى، بوضوح لا مزيد عليه، ما المطلوب في الدعوة إلى الانتهال من المنظومة الليبرالية: إنه استيعاب مكتسبات هذه الليبرالية حتى من دون الحاجة إلى قطع شوط تاريخي ليبرالي على نحو ما قطعته أوروبا منذ عهد الأنوار.

ليس في اهتمام العروي بالليبرالية العربية ما يبعث على استغراب، إذن. فيه ما يدُلُّ على وعيه بأن هذه الليبرالية حاجةٌ طبيعية في الفكر العربي نَظير ما هي الليبرالية ـ كنظام سياسي واجتماعي وثقافي ـ حاجة موضوعية في التاريخ وفي تاريخ العرب المعاصر بوجه خاص. إنْ كان قد أَفْرَدَهَا بالاهتمام، فليس بسبب انحيازات ايديولوجية لديه تنتصر لمَنْ يَعُدّهُمْ في جملةِ حزبه وشيعته[١٢٨]، ولا لأن الرجل ممَن يُحْسَبُون في عداد الدُّعاة والمُبَشِّرَةِ بالفكرة الليبرالية، وإنما خَصَّها بذلك الاهتمام **لسببين** على الأقل: لأن الفكرة الليبرالية العربية التقطت مبكراً ـ ومنذ قرن ـ حقيقَة كونيةِ القيم الليبرالية التي لا تقبل جحوداً أو إنكاراً، ودافعت عنها بشجاعة، وفي محيط ثقافي واجتماعي نابذ[١٢٩]، فكانت وحدها، من دون سائر تيارات الوعي العربي، مَنْ أدرك الحاجة التي لا غنى عنها إليها، ثم لأن تراث الليبرالية العربية ـ وعلى نحو ما تشكَّلَ تاريخياً وعبَّر عن نفسه معرفياً ـ كشف في المطاف الأخير عن تواضعه ومحدودية إمكانه التاريخي، مّما حمل على الحاجة إلى فحص كيانه الداخلي للوقوف على الأعطاب التي فرضت عليه أحكام التراجع والهامشية في التأثير أمام نقائضه التي انبعثت ـ وهي رميم ـ وتعاظمت فاعلياتُها في الثقافة والفكر والاجتماع.

---

(١٢٨) لم يكن اهتمام العروي بايديولوجيا الأصالة وتياراتها المختلفة: من السلفية إلى السلفية الجديدة إلى الأصولية، أقل من اهتمامه بالليبرالية العربية حتى لا نقول إنه فاق هذا الأخير في امتداد استفحال أمر الفكرة الأصالية في العقود الثلاثة الأخيرة.

(١٢٩) من ذا الذي ينسى ما تعرّضت له الأفكار الليبرالية والاجتهادية من معاناة من قبل ذلك المحيط منذ الحملة على طه حسين وعلي عبد الرازق في عشرينيات القرن العشرين؟. انظر: بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**.

يتردّد سؤال نقدي ـ صريح أو مضمر ـ في كل ما كتبه العروي عن الليبرالية العربية وتراثها الفكري (هو): لماذا فشلت هذه الليبرالية في الهيمنة ثقافياً، بل حتى في الاستمرار فكراً قادراً على المنافسة وعلى الدفاع عن وجوده؟ يرتبط بهذا السؤال أسئلةٌ فكرية فرعية، لكنها أسئلة أساس: لماذا لم تُقَدِّمُ الليبراليةُ العربية نفسَها كمنظومة فكرية متكاملة ومتماسكة؟ لماذا تفاعلت مع لحظات فكرية بعينها من الليبرالية الغربية دون سواها؟ لماذا تحوّلت بعض المفاهيم فيها إلى شعارات؟ لماذا طغت فيها نزعة نفعية (= مصلحية) على حساب مقتضيات الاتساق (أو الانتظام) المنطقي؟، وهي أسئلة قاربها العروي من خلال محطتين من تأليفه ومن مساره الفكري: من خلال نقده الإجمالي للفكر العربي المعاصر بتياراته كافة (= **الايديولوجيا العربية**)، ثم من خلال نقدٍ حصري لليبرالية العربية.

أ ـ نقد الايديولوجيا العربية

انطوى وصف عبد الله العروي لمقالات الفكر العربي المعاصر بالايديولوجيا على قدر من التعيين القدحي لها، ولمضمونها الفكري، بالمقدار نفسه الذي كان وصف ماركس لـ «فكر» اليسار الهيغلي بالايديولوجيا قدحاً في ذلك الفكر، وحطاً من نصابه الفلسفي المزعوم من ذلك اليسار المنبهر بفلسفة الأنوار والذاهل عن الثورة الفرنسية[١٣٠]. يدور الوعي العربي ـ منذ نهاية القرن التاسع عشر ـ على سؤال رئيس يتكرّر: «من الآخر ومن أنا؟»[١٣١]. يردّده ـ على أنحاء متباينة وبصيغ مختلفة ـ كل من الشيخ والليبرالي وداعية التقنية ويخوض في الجواب عنه دونما انتباه إلى ما يحمل ـ ومن يحمل ـ على طرحه على النحو الذي به يطرح. شيئاً فشيئاً، يتحول الفكر العربي إلى ركام من الأجوبة الايديولوجية عن سؤال يحتاج بدوره، مثل تلك الأجوبة، إلى نقد. يبدأ النقد ـ في نظر العروي ـ من نقطة معلومة هي لحظة استبطان السؤال ـ الذي يطرحه الآخر ـ وإعادة تأسيسه كسؤال إشكالي ومحوري مسلَّم به في الوعي العربي بوصفه السؤال الموضوعي أو المطابق. إذا كان الآخر[١٣٢] (الغرب) «هو الذي يطرح السؤال، ويحدّد إطار

(١٣٠) انظر في هذا: Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (Paris: Gallimard, 1982).

(١٣١) Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 15.

(١٣٢) يشدّد العروي على أن نمذجته الثقافية (الشيخ، الليبرالي، داعية التقنية) «ليست دالة بالنسبة إلى مصر حصراً»، وإنما هي «تسمح لنا باستجلاء الوضع الثقافي لكل بلدٍ عربي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

البحث»، فالنتيجة ستكون أن الفكر العربي لن يستطيع أن يجيب خارج إطار الحدود التي ترسمها له مسلّمات السؤال. لن يجيب ـ حينها ـ عن أسئلته، عن أسئلة واقعه التاريخي والاجتماعي والثقافي، بل عن أسئلة تتصل بمطالب ذلك الآخر، وإن قَرَّ قي أذهان رموز الفكر العربي أنها أسئلتهم، أو أنها الأسئلة التي تستحق أن تطرح.

النماذج الثلاثة[133] للمثقفين العرب ـ المعروضة في كتاب العروي **الايديولوجيا العربية المعاصرة** ـ تشاركت في الجواب عن السؤال نفسه: سؤال التعريف والتمايز، وإن بصيغ مختلفة: «بحث **الأول** عن الجواب في المعتقد الديني، **والثاني** في التنظيم السياسي، **والثالث** في التقنية، أي بمعنى في علاقات الإنسان بالطبيعة». تنوّعت الإجابات تبعاً لتنوع المقالات (= الخطابات) ومجالات التفكير والاشتغال، لكنها توحّدت عند النقطة ذاتها التي تبدو فيها جميعُها وكأنها أجوبة مُوحىً بها من خارج مَنْ نَطَقُوا بها، أي مِنْ قَبلِ مَنْ أَوْحَى بها من مفكّري الغرب الذين وجد المثقفون العرب في أفكارهم ضالةَ تَهْدِي (كما في حالة أحمد لطفي السيد وسلامة موسى) أو حجَّةً شَهِدَ بها شاهد من أهلها (كما في حالة محمد عبده)[134]. من هنا، كانت الطبيعة الايديولوجية[135] للفكر العربي المعاصر بتياراته كافة، التي تعايشت ولم تتعاقب، وكان لكل منها زمنه الايديولوجي الخاص غير القابل للاختزال أو الحصر في زمن طبقة اجتماعية أو نخبة في الدولة أو حقبة سياسية[136]. غير أن نقد ذلك المحتوى الايديولوجي للفكر العربي لا يستقيم على النحو الموضوعي الصحيح إلا متى كان نقداً لكل مراحل الفكر الغَرْبي نفسِه الذي تلبَّست أسئلتُه وإشكالاته وعيَ المثقفين العرب[137].

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٣٤) «خلف كل نبي من أنبيائنا الجدد يلوح طيف جبريل الذي يلقنه إجاباته ونداءاته: لوثر خلف محمد عبده، ومونتسكيو خلف لطفي السيد، وهـ. سبنسر خلف سلامة موسى».

(١٣٥) ومن العلامات الدالة على ايديولوجياهُ أنه بَدَا فكراً لا يُنتج بقدر ما يَرُدُّ على ما ينتجه الآخر؛ فالآخر هو الذي يفعل (في المراحل كلها: في الدولة المستعمرة كما في الدولة الليبرالية والدولة القومية)، أما الايديولوجيا العربية، فتكتفي بالرد. انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٣٦) يبيّن العروي بدقة أن أشكال الوعي الثلاثة (المشيخي، والليبرالي، والتقنوي) لا تتبدد أو تتلاشى بزوال نظام الدولة الذي يطابقه أي نوع منها. يستمر الوعي المشيخي في الدولة الليبرالية، وإن فَقَدَ مكانته المسيطرة، مثلما يستمر مع الوعي الليبرالي في الدولة القومية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٣٧) «كل حكم على عبده، ولطفي السيد، وسلامة موسى، ينبغي أن يكون حكماً على مرحلة من الغرب نفسه». انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

إذا كانت الايديولوجيا العربية حصيلة أجوبة عن أسئلة طرحها العرب على أنفسهم منذ عقود إلى منتصف الستينيات (لحظة كتابة العروي كتابه)[١٣٨]، فإن حصول حدث تاريخي مفصلي مثل هزيمة ١٩٦٧، لم يغيّر كثيراً من الأسئلة والأجوبة. كان يمكن للعروي ـ كما أكد هو نفسه ـ أن يغيّر صيغ السؤال «مع الإبقاء على المضمون»، وحينها تصبح الصيغ الجديدة أقرب إلى التعيين السياسي الذي فرضته الهزيمة: ما الاستعمار؟ «هل.. ينحصر في التحكّم السياسي والاستغلال الاقتصادي والضغط الدبلوماسي؟» أم هو الذي «**يُلزم المستعمر على اتباع طريق واحد من دون أي اختيار آخر**». ما الثورة؟ «هل هي مجرد تغيير في النظام السياسي وبناء قواعد اقتصاد قومي ونهج تعليم علمي وتقني، **أم هي تحرير الفرد والجماعة من كل قيد، ماضٍ أو حاضر، وإعادة تنظيم الجماعة**...؟ ما التخلّف؟ أهو كناية عن نقص مادي أم هو «التشبث بالمطلقات» و«أن تفضل الجماعة إنقاذ المطلقات بانتحار الأفراد عوضاً عن إنقاذ الأفراد بضياع المطلقات؟»[١٣٩]. هي صيغ تُحيِّن الأسئلة السابقة تحييناً من دون تَجاوُزِ منطق الأسئلة الأولى. ولكن، هل اختلفت الأجوبة التي قدَّمها الوعي العربي بعد الهزيمة في شيء عن تلك التي قدمها منذ القرن التاسع عشر وعرض لها العروي نقدياً في كتابه؟

لم تختلف الأجوبة بعد الهزيمة عمّا كَانَتْهُ قبلها. وتَعَاقَبَ أبطال الايديولوجيا العربية على المنبر مردّدين اليقينيات ذاتها: «غُلِبْنَا بسبب فجورنا وعدولنا عن سامي الأخلاق» قال الشيخ. «غُلبنا لأن زعماءنا تفرّدوا بالحكم» قال الليبرالي. أما التقنوي فما كان منه درءاً للهزيمة غير أن «يطالب بآلات جديدة ومصانع جديدة». ولم يكن أحد من أبطال الايديولوجيا أُولاَءِ ينْطق أصالةً عن تيارٍ مثله فحسب، بل كان يترجم أيضاً شعوراً عند نظير له في الغرب لم يفتأ أن أَقَرَّهُ على تفسيره وصفَّق له. ثم ما كانت الحجة لتعوز أحداً من رموز الوعي العربي، وهو يعزو الهزيمة إلى هذا السبب أو ذاك، فقد كان في تجربة العدو ـ بالنسبة إلى أي واحد منهم ـ ما يقوم به دليلٌ على حُجِّيَة ما ذهب إليه من تبرير: «وجد الشيخ مبرّراً في تعصُّب العدوّ الدينيّ المهول، والزعيم السياسي مبرراً في وجود برلمان

(١٣٨) والأسئلة تلك كما يعرضها الكتاب ويتناولها بالتحليل والنقد هي: «من نحن ومن الغير؟ ما العمل وحسب أي منطق نحلل الماضي والحاضر ونخطط المستقبل؟ كيف التعبير عن وضعنا الحالي؟». انظر: مقدمة العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١٤.

(١٣٩) هذه النقول من المقدمة المشار إليها في: المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥ (التشديد مني).

العدوّ، وداعية التقنية أكّد على كثرة المدارس التقنية عند العدو»[١٤٠]. قليلون فقط انتبهوا ـ على ما رأى العروي ـ إلى أن العقيدة والديمقراطية والتقنية لم تكن وحدها كافية كي يكسب العدوّ المعركة ويكرّس تفوُّقه، وإنما كان وراء تفُوقه وغلبته عقلانية التنظيم الاجتماعي وحرية الفرد وتحرّره، أي ما لم يكن في جملة أسئلة الوعي العربي وإشكالياته أو في نطاق أولويات التفكير لديه.

ينصرف نقد العروي للايديولوجيا العربية عند هذا المفصل التاريخي من التعبير عن نفسها (= الهزيمة) إلى بيان مفارقة تكاد تكون تكوينية: كان حدث الهزيمة مناسبة موضوعية كي يعيد الوعي العربي فحص أسئلته ويقينياته، فيقرأها في ضوء حقائق الواقع والتطور وحاجات التغيير والتقدم، ويصحّح بعض ما أثبتت المعطيات التاريخية المستجدة بطلانه أو استنفاد صلاحيته. غير أن ذلك الوعي سرعان ما تَحَجَّج بالهزيمة كي يردّد تلك اليقينيات ويمدّها بحُجِّية مضاعَفَة تحيطها بالصِّدْقيَّة المطلقة على نحو يبدو فيه كلامُ كلٍّ من الشيخ والليبرالي والتقنوي وكأنه محمول على «سؤال» استنتاجي ـ وعْظِيّ مُضْمَر من نوع «ألم أقل لك؟». لم يرَ العروي في نقمة الهزيمة نعمة، «لأن النقمة هذه المرة فاقت [كما قال بحق]. . . كل النعم التي يمكن استخلاصها منها»[١٤١]، غير أن أبطال الايديولوجيا العربية ما بَرِحُوا يرون فيها العكس: الاختبار الذي قام به دليلٌ على صدق ما ذهبوا إليه، والدرس الذي به ينبغي أن نتَّعظ. ولكن ماذا لو كان الاتِّعاظ ـ كما في حالتهم ـ ليس شيئاً آخر غير الركون إلى يقينياتهم التي «أفلتت» من قذائف المعركة، فكُتِبَ لها بقاءٌ جديد؟ العلم يتقدم بأخطائه على ما يقول غاستون باشلار. ولعل الأمم ـ مثل العلم ـ تتقدم بأخطائها: والهزائم تعبير درامي مكثف ومُضَعَّف عن تلك الأخطاء. غير أن أعظم الأخطاء إثْماً وخطيئةً أن يقال إنَّ وعي مجتمع أو نخبة منزَّهٌ عن المراجعة في لحظة الهزيمة، حتى وإن كان نقدياً، فكيف إذا كان يقينياً دوغمائيّاً؟

* * *

يؤسِّس نقد الأستاذ عبد الله العروي للايديولوجيا العربية المعاصرة جملةً لِنَقْدٍ عميق للحْظَةِ، ومن لحظاتها الفكرية تفصيلاً، هي اللحظة الليبرالية بحسبانها

(١٤٠) النقول والاقتباسات في هذه الفقرة من: المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٤.

الأشدَّ مطلوبيَّةً في المجتمع والثقافة. يختلف هنا عن أيٍّ من المفكّرين الليبراليين العرب[142] في أنه لم يمالئ تلك الليبرالية العربية، أو يتجاهل ما يعتورها من قصور، أو يتستر على عوراتها الفكرية، أو يلتمس لتناقضاتها ومفارقاتها الأعذار بدعوى الحاجة إلى الدفاع عنها ـ كائنة ما كانت أوضاعُها المتهالكة ـ في وجه خصومها الايديولوجيين، أو من أجل مواجهة التقليد وانبعاث أفكار الأصالة. فالرجل مفكرٌ وليس بمبشِّر، وهو ـ على عظيم التزامه بقضية الحداثة والتقدم ـ مدْرِكٌ أن كسب معركة الحداثة والتقدم ليس يمتكن (= يصبح ممكناً) إلا بفكرة قادرة على التعبير عن هذا المطلب فكرياً، وقادرة على الدفاع عن نفسها معرفياً. وهو إذ يضع معطياتها موضعَ نظرٍ نقديّ، فبهدف توفير المقدّمات النظرية لإعادة بنائها من خلال بيانه جملة الأسباب التي أعاقت تَكَوُّنَ مقالةٍ ليبرالية حقيقية في الفكر العربي، حتى حينما كانت الظروف الموضوعية ـ التاريخية والسياسية ـ تسمح بمثل ذلك التكوُّن.

ب ـ نقد الليبرالية العربية

ربَّ قارئٍ يتساءل عن الأسباب التي حملت عبد الله العروي على تكريس مساحة كبيرة للتفكير في أوضاع الليبرالية العربية لا يتناسب حجمُها (= المساحة) مع الحيّز المتواضع الذي احتلته تلك الليبرالية في الوعي العربي المعاصر، ولا مع الأدوار الفكرية التي نهضتْ بها. وقد يكون التساؤل مُبَرّراً إن كانت نقطةَ انطلاقه ملاحظةُ ما هي عليه هذه الليبرالية اليوم من سوء حال وبِئْسِ مآل. لكن أمرها لم يكن كذلك قبل ستة عقود ويزيد، بل حتى حينما كان العروي يُصْرِفُ اهتمامه للتفكير فيها قبل ربع قرن. كانت ـ على ما استبدَّ بها من وهن واضطراب ـ حالةً ثقافية ذات اعتبار. وكان في محمولها ما يُجيب عن قدْرٍ هائل من أسئلة الحاضر والمستقبل في البلاد العربية. وقد حصل لها الغَلْبُ والفُشُوُّ في بعض لحظاتِ تاريخنا المعاصر، خاصة في نصف القرن العشرين الأول، حين أسعفتها رياحُ السياسة، أو أمكنها في بعض تلك اللحظات ـ على الأقل ـ أن تُنَازِلَ الفكر

(١٤٢) من النافل القول إن تصنيف مفكّر كبير مثل عبد الله العروي في خانة مفكري الليبرالية العربية فعل من أفعال الخفة إن لم يقترن بملاحظة الطابع التركيبي لفكره الذي لا تمثل فيه المقالة الليبرالية إلا لحظة من لحظات تكوينه. وقع في الخطأ نفسه بعض من حَسِبَهُ ـ من المثقفين العرب في المشرق ـ مفكّراً ماركسياً وساجله على هذا المقتضى. لا مناص إذن من العودة إلى معنى التاريخانية عنده لفهم ذلك التركيب الإشكالي والنظري الذي لا يمكن فصم مكوناته عن بعضها دون السقوط في التبسيط والواحدية في التفكير.

التقليدي منازلة نِدِّيَّةً، فتفتح أمام الرأي العام (من خلال التأليف والصحافة) إمكانيةً للتفاعل مع الأفكار الكبرى للعصر. أما رفضُها اليوم ـ أو عدم إبداء الحماسة للتفكير فيها ـ بدعوى ضَعفها الذي يكاد يُرَادِفُ عَدَمَهَا، فليس أكثر من تسليمٍ مُضْمَرٍ أو صريح باحتكار الفكر التقليدي للساحة الثقافية.

كان خطأ المثقفين العرب في الماضي القريب كبيراً وهم يرفضون الفكرة الليبرالية أو يقارعونها باسم الثورة والتغيير والاشتراكية. وهو اليوم أكبر بعد أن باتت الثورة والتغيير والاشتراكية في حكم الغيب، ولم يَتَبَقَّ من بديلٍ لليبرالية سوى نقيضها الموضوعي: السلفية في طبعتها الجديدة الأشد معاداة للتقدم (= الأصولية). واليوم كما في الماضي، فإن «رفض الليبرالية بالمعنى الواسع، من دون التفكير في دلالتها العميقة، هو بكل بساطة رفض للعالم المعاصر»[١٤٣]، لمنطقه ولمكتسباته ولقيمه، وانتصارٌ للماضي على الحاضر والمستقبل، وتأسيسٌ متجدّد لسلطان الأموات على الأحياء. غير أن هذه الليبرالية العربية التي تحتاج اليوم إلى إنصاف ـ يأباه لها خصومها الحريصون على مَحْوِ اسمها ورسمها[١٤٤] ـ لا يُنْتَصَفُ لها ظالمةً أو مظلومة، أي على مقتضى العصبية والهوى، وإنما (يُنْتَصَف لها) من خلال إعادة فحص كيانها والوقوف على أسباب كَبْوتها. وهو عين ما فعله العروي وهو يعيد قراءة تاريخها الحديث وحصيلتها.

مع أن الليبرالية العربية «لم تكن أبداً وفيَّة لأصولها الحقة» ـ على ما لاحظ العروي بحقّ ـ إلا أن العرب «عاشوا عهداً ليبرالياً حقيقياً طويلاً»[١٤٥] امتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. لا تناقض بين ملاحظة قصور الليبرالية العربية عن الوفاء لأصولها والإقرار بوجود حقبة ليبرالية فعلية في تاريخ العرب المعاصر. تنصرف الملاحظة الأولى إلى بيان وجوه الفرق بين الليبرالية العربية ونظيرتها في الغرب، وهو فرق «طبيعي» ناجم عن اختلاف ظروف نشوء كل منهما، وعن تفاوُت التطوّر الفكري بين مفكّري الليبرالية هناك ومفكّريها هنا. أما الإقرار المشار إليه، فهو يَلْحَظُ حالةً موضوعية وتاريخية يَصِحُّ الحكم عليها بأنها «حقيقة» قياساً بمحيطها الاجتماعي والثقافي قبل ـ الليبرالي، لا قياساً بأوضاع

---

(١٤٣) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 132.

(١٤٤) يفعلون ذلك اليوم باسم مناهضة العولمة كما فعلوا في الماضي القريب باسم مناهضة الاستعمار الجديد والإمبريالية. وفي الحالين لم يكن تعيين الليبرالية (بمرادفتها مع الإمبريالية والعولمة) غير دقيق فحسب، بل كان الخلط مقصوداً لتصفية الحساب معها (تماماً كالخلط المتعمد بين العلمانية والإلحاد).

(١٤٥) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٥٤.

الليبرالية في منشئها وبيئتها الأوروبيين. ومع ارتفاع الشعور بالتناقض في حديث العروي عن الليبرالية هنا، فإن القارئ في معطيات نقده الإجمالي لها يَلْحَظ قدراً من المراوحة (في نقده) بين إبداء الشدّة على ليبراليةٍ (عربية) لم تتوقف عن الكشف عن قصورها الفكري واضطرابها المنطقي ومفارقاتها المتوالية، وإنصافها والْتماس بعض الأعذار لها في الوقت عينه. والمتمعّن في قراءة تلك المراوحة لن يغيب عنه أن التناقض ليس في رؤية العروي إلى الموضوع، وإنما في الموضوع ذاته (أي الليبرالية). فلقد كانت الليبرالية العربية فقيرة معرفياً ومرتبكة الصلة بأصولها وزاخرة بالتناقضات الذاتية. لكنها كانت، في الوقت نفسه، براغماتية وناجعة وذات أثر. لنقل، إذن، إنها لم تكن وفية لمصادرها الفكرية، لكنها كانت وفيّة لواقعها التاريخي.

ما الذي ساق الليبرالية العربية إلى تلك الحال من الاضطراب في علاقتها بمصادرها على نحو ما وصفه العروي في كتاباته؟

نشأ الاضطراب ـ في رأي مفكّرنا ـ عن «مصادفة» تاريخية سيئة هي أن الليبرالية العربية لم تتعرّف على المنظومة الليبرالية الغربية كاملة وحسب تطورها وتسلسلها التاريخيينْ[١٤٦]، وإنما على لحظة بعينها من تاريخ تلك المنظومة هي اللحظة المتأخرة منها، وهي لحظة حملت معها ما قبلها من لحظات متباينة ومتناقضة من جهة، ومثلت ـ في الآن نفسه ـ أقل لحظات الليبرالية توهجاً وثورية وألقاً. ولقد تأثرت بتلك اللحظة بالذات وبما اكتنفها من تناقضات ما كان من الممكن لها إلا أن تبعث البلبلة في الوعي العربي الذي تلقّاها. إن إضافة العروي المتميّزة في مضمار قراءة تاريخ الليبرالية العربية تكمن بالذات في بيان نوع الليبرالية الغربية الذي تأثر به الليبراليون العرب، وما نجم عن ذلك التأثر من نتائج ومفارقات على صعيد وعيهم بها، والقطع مع عموميات دارجة في مضمار قراءة تلك العلاقة لا تلحظ (أعني العموميات) هذا التفصيل بالذات (= نوع الليبرالية المستلهمة)[١٤٧]. لقد قدم العروي تحقيقاً دقيقاً لتاريخ الليبرالية

---

(١٤٦) أي في سياق مسارها التاريخي الذي قطعته وانتقلت فيه من طور إلى طور، واختلف فيه مضمونها باختلاف أطوار تطورها.

(١٤٧) يقول العروي في هذا الصدد: «يجب على المتحدث أن يوضح منذ البداية أي نوع من أنواع الليبرالية يعني عندما يقول: لقد تأثر المفكّرون العرب بالفكر الليبرالي. هل يعني ليبرالية بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الإنسية الأوروبية، أم ليبرالية القرن الثامن عشر التي كانت سلاحاً موجهاً ضد الإقطاع والحكم المطلق، والتي جمعت في ذاتها بين ديمقراطية روسو ونخبوية فولتير واستبدادية =

في الغرب، مميّزاً بين مراحل أربع منها: مرحلة **التكوين**، ومرحلة **الاكتمال**، ومرحلة **الاستقلال**، ومرحلة **التقوقع**، محدّداً المفاهيم الأساس في كل تلك المراحل (الذات، الفرد العاقل، المبادرة الخلاقة، المغايرة والاعتراض)[١٤٨]. وما كان غرضه التَّأْريخ لليبرالية، كما نَبّه، وإنما «تحديد منظومة الأفكار التي تعرَّف عليها المفكّرون العرب في العصر الحديث» والكيفية التي جرى بها فَهْمُ تلك الأفكار والتعامل معها، أي من أجل تفسير الأسباب التي قادت الليبرالية العربية إلى «عدم الوفاء لأصولها» وإلى ضعف محتواها الفكري.

لاحظ العروي، وهو يضاهي بين الليبراليتين الغربية والعربية، أن الليبراليين العرب «كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر. فنتج من ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي»، وتَدَاخُلِ مراحلها كافة في وعيهم على نحو ما استطاعوا معه «أن يفرّقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارة، وبين الصورة الظرفية التي تلبست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر»[١٤٩]. لقد استقبلوا الليبرالية بالمحصّلة الإجمالية لتناقضاتها وكأنها كيان واحد من دون الانتباه إلى ما يكتنف لحظاتها المتباينة من اختلاف يضع مفهومها في مرحلة في مقابل مفهومها في مرحلة أخرى. إذا كان من العسير عليهم أن يتلقّوها نقدياً في حينه[١٥٠]، فإن نوع استقبالهم غير النقدي لها كان له أبلغُ الأثر في تشكيل وعي ليبراليّ عربيّ زاخر **بالمفارقات** وشديد التبسيط، ناح نحو التشديد على مركزية الفرد في المجتمع، وعلى الحرية كحقٍّ طبيعيٍّ لَه سابق لتكوين المجتمع[١٥١]، ونحو

= هوبس، أم ليبرالية بيرك وتوكفيل في بداية القرن التاسع عشر التي نقدت الدولة العصرية المهيمنة على الأفراد والجماعات، الدولة التي ورثتها أوروبا عن الثورة الفرنسية، أم ليبرالية نهاية القرن الماضي [يقصد القرن التاسع عشر] وبداية هذا القرن حيث تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية وتعتبر أن الشر كله في الدولة التي تنظم الناس وتضيق الخناق على مبادرة الفرد؟» انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٤٨) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤١.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٥٠) «إن العرب تعرّفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. إنهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٥١) لعل تأثر أحمد لطفي السيد وتلامذته بكتابات جون ستيوارت ميل ودفاعه عن الفرد في وجه الدولة والمجتمع واحدٌ من أسباب سقوط الليبرالية العربية في تلك الرؤية التبسيطية للحرية وللعلاقة بين الفرد والدولة، كما توحي بذلك إشارات العروي في: المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٦.

اختزال الأفكار الليبرالية الكبرى ـ ومنها فكرة الحرية ـ إلى مجرد شعار من دون تمثُّلها تمثُّلاً فلسفياً[١٥٢].

يسترعي نظر قارئ العروي أن نقده لليبرالية العربية مزيج من الأحكام الحادة ـ ولكن الموضوعية ـ حول الفقر المعرفي للفكر الليبرالي العربي، ومن تَفَهُّم الأسباب التي قَضَتْ بقصور ذلك الفكر معرفياً. لا ينطوي هذا المزيج من النقدَ والتفهم على أيِّ تناقض أو مفارقة في القراءة. إنه يعبِّر ـ بالأحرى ـ عن **لحظتين معرفيتين** في فكر العروي بمقدار ما يترجم نظراً إلى الموضوع من **زاويتين** مختلفتين، ومن طريق التوسُّل **بمنهجين** يناسبان موقعيْ الرؤية. حين يذهب العروي بعيداً في بيان ضحالة الفكر الليبرالي العربي[١٥٣]، وعدم وفائه لأصوله النظرية[١٥٤]، وقيامه على مفارقات صارخة، وسوء تلقيه للفكر الليبرالي الغربي، وعدم تمييزه للازدواجية التي حكمت ذلك الفكر[١٥٥]، يفعل ذلك مسكوناً بهاجسه **النقدي الفلسفي** الذي كثيراً ما يشدِّد على المضمون المعرفي والنظري للفكر، وعلى بنائه النسقي ومنظوميته. وهذه اللحظة المعرفية (النظرية ـ الفلسفية) أصيلة في تفكيره، بل هي مما يميِّزه من غيره من المفكّرين العرب المعاصرين: حتى المتخصّصين منهم في مجال الدراسات الفلسفية والإيبيستيمولوجية. أما حين يجنح إلى تفهُّم أسباب ذلك كلِّه ومحاولة رؤية ما أَدَّتْهُ تلك الأفكار الليبرالية ـ على علاّتها ـ من أدوار اجتماعية وثقافية في المجتمع العربي، فهو يعتصم برؤية المؤرخ، أو قُلْ برؤية المفكّر المتشبع بالحسّ التاريخي الذي يقرأ المعرفة في

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٥٣) أن أرقى مفكّري الليبرالية العرب (أحمد لطفي السيد) لم يكن ـ كما لاحظ العروي بحق ـ قد تجاوز نطاق تحرير مقالات تدافع عن أفكار ليبرالية، مثل الحرية والدستور، ولم يخلِّف نصوصاً ذات قيمة فكرية أو تنظيرية في الموضوع. لكن المثال الأعلى عن فقر الليبرالية المعرفي ـ في نظره ـ هو الذي يقدمه الليبراليون المغاربة. فإذا كان في الإمكان مقارنة علال الفاسي بمحمد عبده دون مضارعته، «فإن الليبراليين المغاربة، من كل الألوان والمشارب الحزبية، باهتون قياساً بنظرائهم في المشرق. وهكذا تكون سطحيتهم مضاعفة حيث ليس من باب الصدفة المحض أن يكونوا عاجزين عن إنتاج مؤلفات ذات دلالة خارج نطاق الخطابات الرسمية والمقابلات التي برسم الاستعمال الخارجي». انظر: Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, p. 46.

(١٥٤) عدم الوفاء لتلك الأصول ناجم، في وجه من وجوهه، عن عدم الاطلاع على المصادر الرصينة للفكر الليبرالي الغربي، فقد كان من سوء الحظ أن «لم يتلقن لطفي السيد والجيل الذي كونه لم يتعلما أبجديتهما السياسية في أعمال جون لوك ومونتسكيو، ولا حتى في أعمال أرسطو، وإنما في أعمال رجال فُقِدَ فكرهم. . . كل بذرة مُحْيِاء». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٥٥) كما في حالة أحمد لطفي السيد في عجزه عن رؤية الازدواجية التي تنطوي عليها الليبرالية في الغرب.

تاريخيَّتها، لا في زمنها النظري المفارق أو من خلال مقارنات فكرية تتخطّى الوقائع والتواريخ والأوضاع العينية.

من الواجب القول إن تمسك العروي بهذه القراءة التاريخية ـ التي لا تَجُبُّ بالضرورة سابقتها ـ قَادَهُ إلى إنصاف الليبرالية العربية[١٥٦]. فالرجل الذي قرّر على نحو لا لبس فيه أن مؤلفات الليبراليين العرب في حقبة ما بين الحربين «لا تتميّز بالعمق»، وأن هؤلاء «لا يرقون أبداً إلى مرتبة المتصوفة والمتكلمين» في تناولهم لمسألة الحرية[١٥٧]، هو نفسه الذي رفض اعتبارهم مجرد «تراجمة وشراح لمذاهب غربية»[١٥٨] لمجرد أنهم تأثروا بالأفكار الليبرالية الغربية، وأحدثوا قطيعة مع الفكر الإسلامي الموروث في رؤيتهم لمسألة الحرية، حتى وإن لم يحصل لهم وعي بتلك القطيعة[١٥٩]، ذلك أن الدعوة إلى الحرية في خطاب هؤلاء «ناتجة قبل كل شيء عن **حاجة متولدة في المجتمع العربي**». أما «أن يكون التعبير عنها قد استفاد من تجارب أجنبية مماثلة، أن يكون الكتّاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عمّا يحسّون به، فهذا **لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي**». هل من دليل أقوى على هذا ـ في نظر العروي ـ من أن مفكّري الليبرالية العرب «لم ينقلوا بأمانة الليبرالية الأوروبية المعاصرة لهم، بل تعاموا عمّا كانت تحمل من وعي بتناقضاتها الذاتية»[١٦٠] طمعاً في صورة لليبرالية

---

(١٥٦) وهو عينه الإنصاف الذي لقيه فكر الشيخ محمد عبده في قراءة ثانية له بعد ثلاثين سنة من نقده الشديد في **الايديولوجيا العربية المعاصرة**. انظر هذه القراءة المنصفة (التي ما تخلت عن روحيتها النقدية) في: العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات**.

(١٥٧) العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات**، ص ٥٤. وحول رأيه في موقف المتكلمين والمتصوفة من مسألة الحرية، انظر: العروي، **مفهوم الحرية**، الفصل الأول.

(١٥٨) العروي، **مفهوم العقل**: **مقالة في المفارقات**، ص ٥٩. ويضيف العروي قائلاً في هذا المعرض: «. . . إني أرفض الفكرة القائلة إن الليبرالية العربية متولدة من الليبرالية الغربية تولداً آلياً، وإن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوروبية».

(١٥٩) «إن مفكري جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي، وكتّاب جيل لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وطاهر الحداد، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية. . .، إنهم جميعاً لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها. إنهم بذلك قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي. . . إنهم لم يعوا تمام الوعي هذه القطيعة، لكنها موجودة في كتاباتهم. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩. ولعل مما يقيم دليلاً على تلك القطيعة أيضاً عدم جنوح أحمد لطفي السيد إلى تأسيس فكرته الليبرالية عن الحرية على استحضار رموز الحرية وأبطالها في تاريخ الإسلام، رغم أن ذلك ليس استثنائياً في تجارب الليبراليين غير العرب (ص ٥١).

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ (التشديد مني).

تطابق ما تطلعوا إليه؟ قد يقال إن ذلك دليل على انتقائية حكمت وعي الليبراليين العرب، وصلة ذلك الوعي بمصادر الفكر الليبرالي. لا ينفي العروي تلك الانتقائية، بل هو ينتقدها في مواطن عدة من كتاباته، ويرى فيها وجهاً من وجود عدم وفاء الليبرالية العربية لأصولها الفكرية. لكنه لا يتوقف عن هذا النقد، ولا تشغله هذه الانتقائية عمَّا وراءها، عمَّا تعنيه أو تعبّر عنه، لأن ما وراءها بالذات **مضمون تلك الليبرالية العربية** وموْطِنُ تميُّزها الذي لا ينبغي أن نخطئ قراءته وفهم دلالاته من طريق محاكمة الخطاب الليبرالي العربي على قصوره النظري أو فقدانه الاتساقَ المنطقي، وكأن ذلك وحده هو الشكل المطلوب لِعِيَارِ قيمته في ميزان المعرفة والتاريخ.

يُبدي العروي تمسُّكاً شديداً بالحاجة إلى فهم الليبرالية العربية في نطاق السياقات والظرفيات التاريخية التي أنتجت الحاجة إلى فكرة الليبرالية. وهو تمسّك يقوده ـ حُكْماً ـ إلى التشديد على الوظائف التي نهضت بها الأفكار الليبرالية في المجتمع العربي على ما اعتورها من قصور وانتقائية ناجمة ـ هي نفسها ـ عن تلك السياقات والحاجات. ولعل ذلك ما كان في أساس تنبيهه إلى الجوانب التي تَمَيَّزَ بها الليبراليون العرب عن أترابهم الغربيين[١٦١]، وإلى وجوب حسبانها عند أية مقارنة حتى تكون المقارنة تاريخية وليست تجريدية فوق الشروط والأزمنة. وعلى ذلك، «إذا لاحظنا نقصاً في نظرية الحرية عند العرب المعاصرين، فذلك **راجع إلى المستوى التاريخي للمجتمع العربي، وليس إلى نقص ذاتي في الكتّاب العرب أنفسهم**»[١٦٢]. إن الانتباه ـ هنا ـ إلى تاريخية فكر ما، وإلى وظائفه الاجتماعية، يعلو منهجياً[١٦٣] على الانتباه إلى درجة التماسك الداخلي فيه، لأنه وحده الانتباه الذي يسمح بقراءة الفكر في التاريخ، أي بالحكم على مدى مطابقته لشروطه ودرجة تعبيره عن تلك الشروط من جهة، وبالحكم على مدى ما استطاعه في مضمار تغيير تلك الشروط أو المساهمة في تغييرها من جهة أخرى. يُقَارِبُ العروي منهج اجتماعيات الثقافة في تمسّكه بالحاجة إلى فهم الفكرة في بيئتها الاجتماعية والنظر إلى وظيفتها، ولكن من دون استعمال صريح لأدوات ذلك المنهج. والأرجح أن حسَّه التاريخي هو ما

---

(١٦١) «دفاعهم عن الحرية ضد خصومها في مجتمعهم»، «إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين» وعدم حصرها بعهد النهضة. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٠ (التشديد مني).

(١٦٣) قلنا منهجياً، ولم نقل معرفياً أو فكرياً، لأن نقد العروي لليبرالية العربية على هذا الصعيد لم تَشُبْهُ شائبةُ تهاونٍ أو تفريط.

يحمله ـ في المقام الأول ـ على اختيار هذه الزاوية من الرؤية إلى الموضوع. غير أن الذي ليس يُدَاخِلُنا شكٌّ فيه أن هذه الرؤية، وعلى شديد أحكامها النقدية في الليبرالية العربية، أنصفت تلك الليبرالية، وأعادت إليها بعض الاعتبار، من دون أن يتقصَّد صاحبُها ذلك على سبيل القصد الايديولوجي.

* * *

أثار العروي سؤالاً جديراً بالتفكير: «لماذا كان الليبراليون العرب على مستوى من الضعف عددياً وتأثيراً؟»(١٦٤). إذا كانت الحقبة الليبرالية في الفكر العربي قد امتدت طويلاً، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، فَلِمَ كان عددُ مفكّري الليبرالية محدوداً، ولِمَ كان تأثير أفكارهم محدوداً(١٦٥)، إنْ قِيسَ بتأثير أفكار غيرهم من المفكّرين المنتمين إلى تيارات أخرى، كالتيار السلفي التقليدي، أو كالتيار الإصلاحي الإسلامي؟

حاول العروي أن يقدّم تفسيراً لهذه الظاهرة من طريق بيان أسباب **ثلاثة** لها (اقتصادية، ثقافية، سياسية)(١٦٦). وسواء وافقه المرء أو خالفه في رؤيته أسباب ضعف الليبرالية ومحدودية تأثيرها، فإن الذي لا يسعه إلا مجاراته فيه هو أن الفكر العربي عموماً دفع ثمن ذينك الضعف والمحدودية، وخاصة تلك اللحظات الفكرية اللاحقة التي كان يُفْتَرَضُ أنها تَرِثُ مكتسبات الليبرالية العربية وتبني عليها، وأعني بها ـ هنا ـ الماركسية العربية. إن نقده الحاد ـ ولكن الموضوعي ـ للماركسية العربية(١٦٧)، وللذين حوَّلوها إلى «ثيولوجيا جديدة»(١٦٨)، أو عاشوها كـ «عقيدة دينية جديدة» بعد أن كانت قد «ولدت. . . من أجل تحرير وعي الأفراد»، وبعد أن حاولوا أن يستعملوها كـ «مقدمة. . . للأفكار الحديثة»(١٦٩)، (إن ذلك النقد) لم يخطئ رؤية الصلة بين ضعف

---

(١٦٤) Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*, p. 132.

(١٦٥) إن أحمد لطفي السيد مثلاً ـ الناطق بلسان الليبرالية في وصف العروي له ـ لم يعرف، بحق سوى كصحافي وكزعيم سياسي، و«إن ألقينا نظرة على أعماله المنشورة، فلن نجد سوى ترجمات ومقالات صحفية»، فأي تأثير فكري يمكن أن يكون هذه؟!. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٦٦) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

(١٦٧) انظر خاصة: العروي، **العرب والفكر التاريخي**.

(١٦٨) Laroui, Ibid., p. 131.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

الماركسية وضعف الليبرالية[١٧٠]، حيث الأوَّلُ ينهل من الثانية ويستقي.

لماذا انتهت فكرة الحداثة، متمثّلة في الفكرتين الليبرالية والماركسية، إلى إخفاق أتى تراجُعُهُمَا المتمادي يعبّر عنه؟ سؤال طرحه العروي مراراً وبطرق مختلفة. لكنه كان بليغاً في إحدى صيَغِهِ بلاغةَ الجواب عنه حين كتب[١٧١]: «لماذا لم تتغلّب الليبرالية على السلفية في القرن الماضي [يقصد القرن التاسع عشر] والماركسية على السلفية الجديدة في الوقت الحاضر؟ الجواب في رأينا واضح: إن الليبرالية والماركسية، **كما تؤثّران في المحيط العربي، لا كما يجب أن تكونا في محيطهما**، لا تمثّلان العلم والموضوعية بقدر ما تمثّلان نوعين من الطّوبى. وهل يمكن أن تتغلّب طوبى على أخرى أقدم وأشمل وأعمق وأعرق منها؟».

إنها أيضاً دعوة إلى حداثة متحرّرة من قيود الايديولوجيا، ومنفتحة على آفاق المعرفة والعلم.

---

(١٧٠) «إن ضعف الليبرالية هو الذي يفسر ضعف الماركسية» في البلاد العربية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٧١) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٥٤ (التشديد مني).

الفصل السابع

المقدّمات الليبرالية للماركسية

أولاً: مفكّران ورؤية واحدة

لعبد الله العروي فَضْلُ السَّبقِ المبكر إلى الانتباه الفكريّ اليَقِظ إلى الأدوار المؤثرة ـ والسلبية ـ التي تمارسها البُنى الاجتماعية والثقافية التقليدية والمتأخرة على صعيد حركة التراكم والتقدم والنهضة، فتمنع تلك الحركة من أن تأخذ مداها الطبيعي من دون حواجز، وتفرض عليها الانكفاء والتراجع عند نقطةٍ ما من التطوُّر. والفضل هذا ما كان فَضْلَ سَبْقٍ وريادَةٍ فحسب، وإنما كان أيضاً ـ وأساساً ـ فضْلَ تأثيرٍ وتنبيهٍ في أوساط أترابه من المثقفين العرب (من أبناء جِيلِهِ)، خاصة من انتمى منهم إلى تلك الفئة اليقظة التي أدركتْ قيمة ما ذهب إليه العروي من نَقْدٍ لبُنَى التقليد والتأخُر. لقد حرَّرتْ أطروحةُ العروي حول التأخّر التاريخي وعيَ القسم الحيّ من الانتلجنسيا العربية من سلطان الفكر الاقتصادي والنزعة الطبقوية والداروينية الاجتماعية وحتميتها التاريخية: بل قُلْ الميتافيزيقية، لِتُعيدَهُ إلى أسئلة الواقع العربي التي طَوَتْها ايديولوجيا يسارية ظفراوية ومبسَّطة تشتق المستقبل من مقدمات نظرية مجرَّدة ومتعالية أو تُفَصِّلُ ثوبه على مقاسها.

يقظة العروي المبكّرة مَكَّنَتْهُ من أن يقدّم رؤيته النقدية قبل هزيمة العام ١٩٦٧، أي قبل لحظةِ اختبارٍ تاريخيٍّ تضع التاريخ العربي المعاصر على المِحَكّ وتكشف ما خَفِيَ من عورات الواقع. ولم يكن ذلك حالَ غيره من المثقفين العرب الذين كان عليهم أن ينتظروا لحظة الهزيمة حتى يشارفوا ما أَوْسَعَ (هو) القولَ فيه ويتبيَّنُوا مَوَاطِنَ الوَجَاهَةِ فيه، أو ـ على الأقل ـ حتى توحيَ لهم لحظةُ الهزيمة ونتائجُها ببعضٍ مِّما كان في حُكم المُغَيَّب من الظواهر والأسئلة، أو في حكم

المحجوب منها على التبينُ والاستيعاء. وإذا كانت يقْظة العروي المبكّرة والريادية ترفع نصاب مساهمته النقدية إلى المستوى التأسيسي، فإن ارتباط المساهمة النقدية لغيره من المثقفين العرب بحدث الهزيمة لا تَهبط بتلك المساهمة إلى درجةٍ أسفل، وإنّما تنبِّهُنَا ـ بالأحرى ـ إلى تلك الحساسية النقدية الحادَّة والخلاقة لدى العروي، وخاصة متى أخذنا في الحسبان أن إضافَتَها كانت مميَّزة، لأنها أتت في صورةِ رؤيةٍ فكريةٍ تنظيرية (لم تَكَد تتكرَّر في التأليف العربي المعاصر) لا في صورةِ موضوعات سياسية على نحو ما ستكرّ سبْحتُها بعد الهزيمة.

لعلّ ياسين الحافظ أحدُ ألْمَع من تَفَاعَلَ مع الموضوعات النقدية الجديدة التي اقترحها العروي على الوعي العربي. مَنْ يقرأ سيرتَهُ الفكرية والسياسية يُدْرِكُ أنه اهتدى إلى الأفكار عينِها التي تبلورت في وعي العروي. لكنه يعترف ـ بتواضُع الكبار ـ بمدى ما كان لكتابات عبد الله العروي من أثر حاسم في إنضاج تلكَ القناعات النقدية الجديدة التي تكوّنت لديه[1] قبل الهزيمة، وبالتحديد منذ العام ١٩٦٥، وبوضعها وضعاً منظومياً في وعيه. لم يكن العروي بعيداً عن السياسة، وعن الأوضاع العربية، حين صاغ أطروحاته الفكرية الجديدة حول التاريخانية كأفقٍ فكري للوعي العربي، مساجلاً ايديولوجيات الأصالة، وناقداً أفكارَ التقدميين العرب وأطروحاتهم المستصغِرَة للمسألة الثقافية والايديولوجية والسادرة في سبات الحتمية الاقتصادية؛ كانت حقائق الوضع العربي ومحصّلة الإنتاج الثقافي العربي ماثلةً أمامه وهو يخطو نحو تجاوز المألوف والسائد، حتى وإن أتت أطروحاتُهُ في صورة فكرية تنظيرية. ولم يكن ياسين الحافظ بعيداً عن بيئة القضايا الفكرية والنظرية حين خاض في موجة نقد السياسة والايديولوجيات السياسية التقليدية ـ بما فيها ايديولوجيا اليسار العربي ـ مُعيداً الاعتبار إلى المسألة الديمقراطية، بل وإلى الليبرالية السياسية. فقد كانت القناعات النظرية والفلسفية

(١) يتحدث ياسين الحافظ عن لحظة المراجعة الفكرية التي عاشها بعد الهزيمة فيقول: «. . . إن العامل الأكثر أهمية في هذه المحطة من تطور وعيي الايديولوجي ـ السياسي كان كتابات عبد الله العروي، وتحديداً **الايديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي**. مَن يقرأ كتابي **حول بعض قضايا الثورة العربية** (عام ١٩٦٥) يرى ولا شك كم كنتُ أولي من أهمية للثورة القومية الديمقراطية، وأنني كنت على وعي عام مناسب بمشكلاتها ومتطلباتها. غير أن العروي، الذي ساعدني (وأقول هذا بكل تواضع) على وعي البُعد التاريخي للواقع العربي، والذي شدّ نظري إلى دور الايديولوجيا السلفية في عرقلة التقدم العربي، والذي طرح التاريخانية كمنظورٍ وحيد للتقدم العربي، والذي أكد على ضرورة انسجام المناهج مع الأهداف ـ العروي هذا أعطى منظوراتي القومية الديمقراطية كل اتساقها وتكاملها وثبت بعديها التاريخي والكوني». انظر: ياسين الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة،» في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٧٠٩.

بالليبرالية وبجوارها الطيب للماركسية المقدِّمةَ التي لا مَهْرب منها نحو تكوين جهاز المفاهيم السياسي الجديد. لقد تكامَلَ الرجلان، فأضاف الواحدُ منهما إلى الآخر. نعم، كان العروي بكل تأكيد ـ وبكل موضوعية ـ المرجع الفكريّ. غير أن مساهمة ياسين الحافظ في تجديد الفكر السياسي العربي هي الوجه الآخر لمساهمة العروي الفكرية والتصريف السياسي الأمثل لها.

اجتمع الرجلان (العروي والحافظ) في نهاية الستينيات من القرن العشرين الماضي ـ على اختلافٍ بينهما في مجال الاختصاص الأكاديمي[٢] وفي الخلْفية السياسية[٣] ـ على رؤيةٍ مشتركة للواقع العربي بعد الهزيمة، ومن دون سابق تعارُفٍ أو حوار. وكان في ذلك ما يكفي من أدلَّةٍ على وحدةِ هموم ذلك الجِيل الفكريّ الرائد وعلى طاقة الاجتهاد والإبداع لدى رموزه[٤]، ووحدة المجال الجغرافي ـ السياسيّ العربي (مغرباً ومشرقاً) على الصعيد الإشكاليّ بما يقارِبُ ـ أو يشبه أن يقاربَ ـ وحدتَهُ على الصعيد الثقافي[٥]، أو قلْ ـ في الحدّ الأدنى المتواضع ـ اجتماعَ مجالاته الثقافية على جوامعَ ومُشْتَرَكات لا تنال منها أحكامُ الفَصْل أو العزل التي قضى بها انقسامُ البلاد العربية إلى دُوَلٍ ومجتمعات. وإذا كان اجتماعُهما على تلك الرؤية المشتركة يَنْهل بعضَ أسبابه وعوامله من انتمائهما معاً إلى جيلٍ ثقافيٍّ تحرُّري نَمَا وَعْيُه وصُقِلَ في امتداد صعود حركة التحرر الوطني في

---

(٢) عبد الله العروي مؤرخ وخرّيج قسم علم التاريخ، أما ياسين الحافظ فمفكر سياسي وخرّيج قسم الحقوق العامة. غير أن هذا التبايُن في الاختصاص ليس ذا شأنٍ كبير لأن الرجليْن قارئان مميَّزان للفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية وصَاحِبَا معرفة موسوعية.

(٣) كان عبد الله العروي قريباً سياسيّاً من «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» ومن الشهيد المهدي بن بركة في مطالع عقد الستينيات. أما ياسين الحافظ، فجمع إلى تجربته الشيوعية تجربته في «حزب البعث» (= الذي كان ضمن يساره في سورية). ومع وجود مُشْتَرَكات تحررية وتقدمية بين الشيوعيين والبعثيين في سورية والمشرق العربي، وبين الاتحاديين في المغرب، إلا أن الأسئلة والأولويات السياسية كانت مختلفة بين المغرب والمشرق، ناهيك بما كان للناصرية ومشروعها التقدمي من تأثير بالغ في أوساط الاتحاديين المغاربة. ومن المثير أن انعطاف ياسين الحافظ نحو الناصرية سيحصل ـ على نحوٍ حادّ ـ بعد هزيمة العام ١٩٦٧، من دون أن يعني ذلك أنه عارضها قبل الهزيمة، بدليل انتصاره لعبد الناصر ضدّ الانفصال. انظر رأي عبد الإله بلقزيز المفصَّل في المقدمة في: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، ص ١١ ـ ٣٠.

(٤) ينسحب هذا الحكم على مثقفين عرب آخرين من الجِيل نفسه، ومن العيار نفسه، مثل أنور عبد الملك والياس مرقص و ـ إلى حدٍّ ما ـ صادق جلال العظم.

(٥) من النافل القول إن الوجه الوحيد المتحقِّق ـ نسبيّاً ـ من الوحدة الكيانية للأمة العربية هو الوجه الثقافي (= الوحدة الثقافية). وهو ما تبقَّى من مواريث الماضي العربي ـ الإسلامي الوسيط، مثل الوحدة اللغوية والوحدة الدينية. ولعلّ العامل الثقافي (كما اللغوي والديني) وحده ما يزال يزوِّد الشعور الجمعيّ العربي ـ وشعور النخب بالذات ـ بفكرة الوحدة حتى حينما تُرزَأُ المجتمعات العربية في أحلامها بمشاريع التوحيد القومي.

سنوات الخمسينيات والستينيات[٦]، وتشرَّب قيمَ ومبادئ الفكر القومي والفكر الاشتراكي، فإن تَمَيُّزهُما ـ وتمايُزهما ـ من غيرهما من رموز جيلهما الثقافي إنّما يكمن في تلك **الحساسية النقدية** العالية التي انْفَرَدَا بها مبكراً ووَسَمَتْ إنتاجهما الفكري منذ منتصف الستينيات، أي منذ سنوات التأليف الأولى. وهي عينُها الحساسية التي دفَعَتْهُما ـ كلٌّ بطريقته ـ إلى إطلاق عملية مراجعة فكرية جريئة، بل هي الأجرأ من نوعها لدى هذا الجيل ومَنْ بَعْدَهُ حتى اليوم[٧].

مثل عبد الله العروي، وبتأثيرٍ منه، انصرف ياسين الحافظ إلى الاهتجاس بالقضايا ذاتها التي شغلت العروي: نقد التقليد والتأخُّر التاريخي والايديولوجيا السلفية (وسائر ايديولوجيات الأصالة)، والدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي والقيم الكونية (الإنسانوية، العقل، الحرية، الديمقراطية. . . إلخ)، وإعادة الاعتبار إلى التراث الليبرالي الإنساني في سياق إعادة فهم الماركسية في نطاق تراكماته ومكتسباته، ثم محاولة استدماج معطيات هذه المراجعة في مشروع إعادة بناء الفكرة القومية التحررية ومشروعها السياسي والثقافي. على أن ياسين الحافظ ـ المنغمس في السياسةِ أكثر ـ تفرَّغ للتفكير في قضايا الممارسة نظيرَ تفرُّغ العروي للتفكير في قضايا الفكر من دون أن يكون ذلك سبباً للاختلاف بينهما في النتائج. ومع ذلك، فإن ما قدَّمه الحافظ في مجال تحليل واقع البُنى والعلاقات الطائفية في لبنان والمشرق العربي، ونقد النظامينْ السياسي والاجتماعي القائمينْ عليها، أغنى أطروحة الرجلين حول عوائق التقليد كثيراً وأسبغ على نتائجها العلمية شرعية أكبر.

ثانياً: هكذا تكلمت ٥ حزيران/يونيو

قبل أن تقع واقعةُ الخامس من حزيران/يونيو من العام ١٩٦٧، كان فكر ياسين الحافظ مرابطاً عند ثُغُورِ فكرية وسياسية يحميها من التضليل الايديولوجي، ومن محاولات الزحف إلى قلاع اليقينيات المحروسة. كان قوميّاً عربيّاً وكان ماركسيّاً في الآنِ عينِه، أو قُل كان قومياً في السياسة وماركسياً في الفكر شأن كثيرين تَعَالَوْا عن الجدل العقيم بين فكرتيْن لم تَكُنِ الواحدةُ منهما تتعرَّف إلى

(٦) نذكّر أن العروي والحافظ من مواليد النصف الأول من عقد الثلاثينيات من القرن الماضي.

(٧) نحن في غير حاجة إلى بيان الفارق (الماهوي) بين تلك المراجعة الفكرية الجذرية والتوبة والاعتذار اللذيْن درج عليهما «مراجعون» لاحقون. حين أعاد العروي والحافظ الاعتبار لليبرالية ـ مثلاً ـ كحلقة في التطور، لم يُبيحَا دَمَ القومية والماركسية، بل استدمجا الليبرالية في المشروع القومي التحرري، عكس ما يفعله التائبون المعتذرون في هذه الأيام.

نفسها إلا في مواجهةِ الأخرى، وجرَّبوا النظر إليهما بعين التأليف والتركيب في سياق مراجعةٍ فكرية مزدوجة: لفكرٍ قوميٍّ فقيرٍ إلى محتوىً اجتماعيّ وثوري، ولفكرٍ ماركسيٍّ عربيٍّ شديدِ الغربةِ عن الواقع العربي. ولم يكن قليلاً ما فَعَلَهُ ياسين الحافظ على هذا الصعيد من إعادة بناء الصلة بين فكرتيْن متجافيتيْن في التاريخ المعاصر للفكر التحرُّري العربيّ. فلقد كان فِعْلاً يَقِظاً حيال حالتيْن مأزومتيْن: قومية (عربية) من دون نظرية سياسية[٨]، وايديولوجيا سياسية (ماركسية) من دون تربة اجتماعية عربية. على أن هذا الجَهْد المبذول من طرف ياسين الحافظ وبعضٍ قليلٍ من أبناء جيله الفكري (مثل إلياس مرقص وأنور عبد الملك وسمير أمين وصادق جلال العظم. . . إلخ) ما انتهى به ـ وبهم ـ سوى إلى إنتاج يقينيات فكرية وسياسية جديدة تُشَذِّب سابقاتٍ لها وتُحَسِّن شروط عَرْضِها دون وضْعِها ـ هي نفسها ـ موضعَ تأمُّلٍ نقديّ يُضْفي النسبيةَ على الكثير من معطياتها.

تَمَسَّك الحافظ ـ شأن أترابه من المثقفين العرب الملتزمين خيار التحرُّر الوطني والقومي والاشتراكي ـ بثوابتَ ويقينيات ما حَادَ عنها أو تراجع أو أحْدَث فيها من المُحْدَثات ما يذهب بـ «جواهرها» وأصولها. فَعَلَ ذلك منذ بدأ يكتب في أواسط الخمسينيات، وإلى أن حدثت حادثة الهزيمة العربية في حرب العام ١٩٦٧. لو رُمْنا اليوم الإمساكَ بالمفاهيم المؤسِّسَة لخطابه السياسي في حقبة ما قبل الهزيمة، وبالإشكاليات الرئيس التي شغلت اهتمامه، وانصرف إليها تفكيراً وتأليفاً، لَتَبَيَّنَا أنها تدور في منطقة التقاطُع والاشتراك بين الخطابيْن القوميّ والماركسي. كانت معضلة المعضلات في التطور التاريخي والاجتماعي العربي تكمن، في رأي الحافظ، في **التبعية**: تبعية البنى الاقتصادية العربية للمركز الرأسمالي العالمي، وتبعية السياسات والنخب العربية (الرجعية) الحاكمة للسياسات الإمبريالية العالمية. ولا يناظِرُ هذه المعضلة فداحةً وسوءَ وطأةٍ سوى معضلة التجزئة الكيانية الاستعمارية للوطن العربي. تتحالف التبعية والتجزئة معاً كي تَصْنَعَا حال التخلُّف والتفكُّك وتهيِّئَا البيئة الموضوعية للهزيمة والانكسار في وجه العدوّ الخارجي (الذي هو ليس شيئاً آخر غير القوى الإمبريالية وحليفها الصهيوني)، فيما تقدِّمُ النخبُ والسياساتُ الرجعيةُ المحليةُ مساهمتَها الداخلية في التمكين للهيمنة الاقتصادية والسياسية الإمبريالية وللتجزئة الاستعمارية من خلال التنزُّلِ منها منزلة الحوامل

(٨) لم يكن ياسين الحافظ يرى في نصوص مفكرين قوميين كبار مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق مادةً لنظرية فكرية في القومية العربية (وهو عينُه موقف رفيقه الكبير الياس مرقص على نحو ما يتبيَّن من نقده الحادّ لفكر الحصري)، لأن هذه النظرية لا تكون عنده إلا متى قامت على دعامةٍ اشتراكية أو كان مضمونُها اشتراكياً.

الداخلية التي تُنَفِّذُ مشروعها في وجْهَيْه الاقتصادي (تطبيق سياسات اقتصادية رأسمالية تبعية) والسياسي (حراسة التجزئة عبر تكريس الدولة القطرية).

هكذا كانت إشكاليةُ الحافظ قبل الهزيمة. وفي مقابل معطياتها، كانت معالم الجواب الفكريّ والسياسي ترتسم وتأخذ مضمونها من خلال مفهوميْن مترابطين: **التحرُّر والوحدة.** يَتَمَظْهَرُ التحرُّر في صُوَرٍ **أربع** يبدو من خلالها متعدّد الدلالات والأبعاد: **تحرُرٌ وطني** من الاحتلال الصهيوني لفلسطين؛ **وتحرُرٌ قومي** من الهيمنة السياسية الإمبريالية؛ **وتحرُرٌ اقتصادي** من سيطرة العلاقات الإنتاجية الرأسمالية وما تولِّدُهُ من ظواهر التفاوُت الاجتماعي والاستغلال الطبقي في الداخل العربي؛ ثم **تحرُرٌ سياسيّ** من سلطة نظم الحكم الرجعية المرتبطة بالإمبريالية ومّما يولِّدُه نظامُها السياسي من استبدادٍ وقَهْرٍ وقَمْع. أما الوحدة (القومية)، فهي الردّ السياسي والتاريخي على واقعة التجزئة الكيانية الاستعمارية، وعلى مفاعيلها في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والمقدمة السياسية، التي لا بديل منها، نحو إعادة تكوين الأمة. نحن ـ في الحالَيْن ـ أمام مفهوميْن لا يقبلان الفصْل: التحرُّر المقصود هو الذي يقود إلى الاستقلال والسيادة والاشتراكية والديمقراطية؛ وهذه جميعُها في جملة العوامل الدافعة نحو إنجاز عملية التوحيد القومي (التي لا تَقْبل الإنجاز في كنف الاحتلال والهيمنة الأجنبية والاستغلال الطبقي والاستبداد السياسي). والوحدة القومية المقصودة هي التي لا تكون أو تَقْبل الوجود إلا متى كانت ذاتَ مضمونٍ اجتماعيّ واقتصادي وسياسي تحرُري (حيث تتلازم في وعي ياسين الحافظ مع الاشتراكية).

. . . ثم وقعتْ هزيمة ١٩٦٧، فطرحتْ أسئلةً جديدة على يقينيات راسخة لدى جيلٍ فكريّ وسياسيّ كامل. قَاد بعضُ تلك الأسئلة إلى زعزعة استقرارِ قسم من تلك اليقينيات في الوعي، وإلى إدخال ذلك الوعي في مرحلةٍ من القلقَ الفكريّ الحادّ ـ الممزوج أحياناً بالشعور الضاغط باللاجدوى أو بانهيار المعنى ـ مثلما قادَ بعضَها إلى إعادة بناء قناعات فكرية جديدة من دون القطيعة مع انحيازات الماضي القريب التحرُّرية. ولعلَّنا أَمْيَل إلى الافتراض أن ياسين الحافظ في جملة قليلين (من المثقفين العرب) هزَّتهم الهزيمة بعنف من دون أن تُطِيح بإيمانهم بما آمنوا به قبل أن تَقَعَ واقعتُها. لقد نبَّهتهم إلى مَوَاطِن العطب والخَلَل التي عنْها كانوا ذاهلين، لكنها ما زادتْهم إلا تمسُّكاً بالمبادئ التي شبُّوا عليها وأدمنوا. ربما ارتفعتْ درجةُ النقد في تفكير الحافظ وعَلَتْ جُرْعَتُها إلى حدٍّ غيرِ مسبوق في الوعي العربي. غير أن منزعَهُ النقديّ الحادّ ظل محافظاً على توازنه العقلي

والنفسي[٩]، ولم يشطح أو يغالي بحيث يأخذُهُ إلى العدمية والسوداوية على نحو ما انتهى إليه أَمْر بعضِ مَّن دمَّرَتِ الهزيمةُ خنادقهم النفسية ودفاعاتهم الفكرية، فاستسلموا لِلامعقول.

من يقرأ كتابات الحافظ بعد الهزيمة، سَيَلْحظ أنه ـ وعلى اندفاعه النقديّ الجامح ـ لم يُغيِّر ويبدّل كثيراً في الإشكاليّات التي انشغل بها في السابق (التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي والديمقراطية والوحدة القومية)، ولا أَحْدَثَ قطيعة مع منظومة المفاهيم التي فكّر فيها بواسطتها، وإنما أَخضَع تلك الإشكاليات والمفاهيم إلى عملية تطويرٍ وصَقْلٍ وإنضاج كي تكتسب مضامين جديدة أكثر وضوحاً وأكثر تركيباً. قبل الهزيمة كان قومياً عربيّاً، وكان ماركسيّاً. بعد الهزيمة، ظل قومياً عربيّاً، وظل ماركسياً. ماذا تَغَيَّر، إذن؟

تَغَيَّر فِعْلُ التعيين المفهوميُ القاطعُ والمُغْلَق في تأليفه. أصبحَ أكثر رحابةً بعد أنِ اغْتَنى بأبعادٍ جديدة. ظلت ماركسيةُ الحافظ تشدّد على إشكالية التبعية وقضايا الاستغلال الرأسمالي والصراع الطبقي، وتعيد إنتاج الفكرة الاشتراكية في وعيه بحسبانها الجوابَ التاريخي والسياسي (والاجتماعي ـ الاقتصادي) على معضلات الاستتباع والتخلّف والاستغلال. غير أنه سرعان ما سيجاورها في الحسبان اهتمامٌ متزايد بالأبعاد التاريخية لتلك المعضلات، التي يلخّصها مفهوم **التأخر التاريخي**. وهكذا إذا كانتِ التبعية حقيقة مادية غيرَ قابلةٍ للإنكار، وإذا كان الاستغلال الرأسمالي والطبقي هو مرادفها الداخليّ، فإنهما معاً يتحوّلان إلى حقيقتيْن أشدّ قوة ورسوخاً في امتداد قوةِ ورسوخ حالة التأخر التاريخي، بل يمكن القول إن هذا التأخر هو ـ بالذات ـ ما يُعيد إنتاج ظاهرتي التبعية والاستغلال، ويمكّنهما من

---

(٩) يعترف ياسين الحافظ بأن ضغط الهزيمة النفسي عليه أخذه ـ في لحظةِ ضَعْفٍ. . . وصِدْقٍ ـ إلى التفكير في الانتحار. غير أن نداء الواقع الاجتماعي المباشر كفَّ حُبُوطَه وأعاد إليه توازنَ الإدراك. نقرأ له: «عندما نشبت حرب حزيران/ يونيو كنتُ لا أزال في باريس. . . تَمَلَّكني خوفٌ من الهزيمة وأملٌ في صمودٍ ما في الوقت نفسِه. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات العربية الثلاث، حتى أحسستُ بما يشبه الزلزلة الممزوجة بالعار. وعندما كنت أرى بعض الأصدقاء والمعارف غير العرب يحاولون تلطيف وقْع الهزيمة عليّ أو مواساتي، كنت أشعر أن كل كلمة يقولونها كانت نوعاً من إهانةٍ وهزء بي وبأمتي. الخجل من عار الهزيمة دفعني إلى الهرب بسرعة، من الباب الخلفي، من باريس إلى بيروت. وعندما كان عبد الناصر يعلن مسؤوليته في مساء ٩ حزيران/ يونيو عن الهزيمة ويستقيل، كنتُ أستمع إلى خطابه وقوفاً في ساحة البرج والدموع تترقرق في عينيّ. . . وطوال أشهر، وفي مناخ من الإحباط واليأس، كانت فكرة الانتحار تراودني بين حينٍ وآخر، ولكن يصدّها أوّلاً شعورٌ بالمسؤولية إزاء زوجةٍ وثلاثة أطفال، وثانياً ضربٌ من بقايا ثقة ميتافيزيقية بالطاقات الثورية للشعب العربي». انظر: الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة،» ص ٧٠٤.

قوةٍ مضاعَفَة. في المقابل، ظلت فكرتُهُ القومية العربية تُشَدّد على مسألة التجزئة بوصفها واحداً من أَظْهَرِ العوامل الكابحة لعملية التقدم، وتعيد إنتاج فكرة الوحدة العربية بوصفها الجواب التاريخي والسياسي الثوري عن معضلة التمزيق الكياني للوطن العربي. غير أن الهزيمة نبَّهَتْهُ إلى أن هذه التجزئة تصبح أثْقَلَ وأدْوَم في حالة التأخر مما لو كانت نتيجة مشروع إمبريالي ـ صهيوني جاثم على مستقبل الأمة فقط، بل إن ذلك المشروع نفسَه لا يملك أن يزخم قدرةَ الضغط لديه على ذلك المستقبل إلا متى كانت حالة التأخر نافذةَ المفاعيل في الوضع العربي. ثم إنها رفَعَتْ لديه درجة الشعور بأن المشروع الوحدوي المطلوب والقابل للحياة، والقادر على وأْدِ واقعة التجزئة ومفاعيلها السياسية والثقافية والنفسية، هو المشروع القومي الديمقراطي: المشروع الذي تكون الديمقراطية فيه مضمونَه.

لقد اكتسب مفهوم التحرُّر ـ وهو مفهوم مركزي في فكر ياسين الحافظ ـ معنىً أوسع عنده بعد الهزيمة، أي في سياق المراجعات الفكرية التي حملتْهُ الهزيمة ـ مثلما حملت غيره من بعض المثقفين العرب ـ على الخوض فيها من أجل إعادة تأسيس موضوعات الفكر التحرري العربي. لم يعدِ التحرُّر فحسب تحرُّرَ وطنٍ من الاحتلال الأجنبي، وتحرُّرَ اقتصادٍ من التبعية الرأسمالية المتروبولية، وتحرُّرَ أمَّةٍ من الهيمنة السياسية الإمبريالية على القرار القومي، وتحرُّرَ مجتمع (= عربي) من سلطةٍ سياسية قهرية واستبدادية، وإنما أصبح ـ إلى جانب هذا كلِّه ـ **تحرُّرَ مجتمعٍ من حال التأخُّر التاريخي**، وتحرُّرَ ثقَافةٍ من التقليد، وتَحرُّرَ العلاقات الاجتماعية من الموروث البَطْرِيَرْكِيّ ـ الذكوري، وتحرُّرَ ذهنيةٍ عامة من الخرافة، وتحرُّرَ الاجتماع من قيم الكسل والتواكل ومعاداة قيم الإنتاج. وبكلمة، بات البعد التاريخي كثيفاً في فكر الحافظ بعد الهزيمة، وأضفى على نَقْدِيَّتِهِ الأصيلة والعميقة مسحةً من الشمول أخرجتْها من نطاقها السياسيّ المباشر الذي كانت تدور فيه.

كانت هزيمةُ ١٩٦٧ ـ وعلى وطأةِ نتائجها العسكرية والسياسية والنفسية الفادحة ـ من لحظات التاريخ الحديث النادرة التي وضَعت الوعيَ العربي مع أشدّ الأسئلة قلقاً وحرجاً في حال مواجهة. ياسين الحافظ كان ـ مع العروي ـ الأجرأ في امتحان المواجهة هذا. لم تمنعه رهافة عاطفته السياسية والقومية من أن يتجَلَّد ويَثْبُت في وجه إعصار الهزيمة وأسئلتها، وأن يُغَالِب لحظة الضَّعف الإنساني الطبيعية. ومثلما هو دائماً في المعارك، تمالكَ نفسَه وتَماسَكَ في معركة الهزيمة وأسئلتها. خاضَها شامخاً، وخرج منها شامخاً.

ثالثاً: المجتمع العربي في مرآة الهزيمة

أَمَاطَتِ الهزيمةُ لِثَاماً حَجَبَ وجْهَ المجتمع العربي طويلاً أو أخفى ـ على الأقل ـ تجاعيدَ لم تكن تُرَى أو تُلْحَظ فيه، وكشفتْ عن هشاشةِ عمرانٍ عربيّ حديث طَمَسَتْها ايديولوجيا عربية تَقَاسَمَ اليقينَ بها والعملَ كلٌّ من السلطة والقوى السياسية والثقافية التقدمية على مدار سنوات الخمسينيات والستينيات. لِنَقُل إذن ـ وتفادياً للتعميم ـ إن الهزيمة بَدَتْ كذلك (أي كشَّافاً أضاء هذه الحقائق المُعْتِمة) بالنسبة إلى ياسين الحافظ وبعضٍ من أترابه من المثقفين النقديين العرب[١٠]، أي بالنسبة إلى قسم من الانتلجنسيا العربية نجح في أن يلتقط الحقائق الجديدة التي رفعتْ عنها الهزيمةُ الحُجُبَ والأستار، وفرضتِ النظرَ إليها بشجاعةٍ فكرية وأدبية على ما فيها من ضَغْطٍ نفسيّ شديدِ الوطأة على جيلٍ فكريّ نَمَا وَعْيُه في كنفِ يقينياتٍ قومية ويسارية ليس يَهُون وضْعُهَا موضعَ مساءلة من دون الشعور الضاغط بشقاء الوعي.

لم تكن هزيمة ١٩٦٧ أوّل هزيمة يتلقاها العرب من المشروع الصهيوني وقواه وحلفائه؛ فلقد سبقتْها في الزمان هزيمةُ العام ١٩٤٨. غير أن الهزيمة الجديدة بدتْ مختلفة عن سابقتها في كونها هزيمةَ مشروعٍ قوميّ تحرُّري كانت ولادتُهُ في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين تعبيراً عن رفضٍ صارخ للهزيمة الأولى وللقوى الاجتماعية والسياسية العربية (= التقليدية) التي قادتْ إليها بأسلحتها الفاسدة وبسياساتها الأشدّ فساداً. المفاجأةُ في هذه الهزيمة أنها أحبطتْ مشروعاً وأودتْ بأملٍ قوميّ وأعادتِ التوقّعات الجماعية إلى نقطةِ البداية. كان جائزاً أن يقال إن ما حصل في حرب العام ١٩٤٨ أمرٌ في حكم طبائع الأشياء، فالهزيمةُ كانت هزيمةَ نخبةٍ رجعية ومحافظة لا مشروع سياسياً لديها. أما أن تتلقى النخبُ الثورية (= القومية) الجديدة المصيرَ نفسَه، فالمسألةُ في حجم الخَطْب الجَلَل، إذ كيف تُهْزَم فكرةٌ قومية متسلحة بالشرعية الشعبية العارمة في وجه دويلة صغيرة يفتقر مشروعُها إلى الشرعية التاريخية؟!

---

(١٠) المناسبةُ مناسبةُ حديثٍ في الخطاب الفكري النقدي العربي المعاصر الذي تبلور مع الحافظ ورفاقه في امتداد نتائج حرب ١٩٦٧، وإلا فإن الساحة السياسية لم تكن بعيدة عن إنتاج رؤى ومراجعات نقدية للهزيمة ولتجربة حركة التحرُّر الوطني العربية كانت رديفاً سياسيّاً لتلك المراجعات الفكرية التي قام بها المثقفون العرب من مواقعهم المعرفية. نحيل هنا ـ على سبيل التمثيل ـ إلى أدبيات حركات سياسية جديدة (في تلك الأثناء) مثل «لبنان الاشتراكي»، و«منظمة الاشتراكيين اللبنانيين»، و«الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين»، و«حزب العمال الثوري»، و«الجبهة القومية الموحدة»، و«منظمة ٢٣ مارس»... إلخ.

هوَّن البعض من حجم الهزيمة الكارثي فسمَّاها نكسة[١١]. ولم يكن عصياً إدراكُ الوازع إلى تسميتها كذلك: امتصاص الآثار النفسية لِمَا حدث وإعادة بناء المعنويات من طريق الإيحاء بأن ما حصل عثرة في الطريق لم يَعْقُبْها سقوطٌ أو فقدانُ توازن، أي أيضاً الإيحاء بأن المشروع القومي (الناصري) لم يتلقَّ الضربة التي تأخذه إلى سلوكِ نهجٍ تراجعيّ أو ـ على الأقل ـ إلى الانكفاء إلى موقع دفاعيّ. لم يكن ياسين الحافظ بعيداً عن الاعتقاد بأن مشروع عبد الناصر وحده الذي يملك الردّ على ما حدث[١٢]، وأنه لا مشروع غيره يمكن حسبانُه بديلاً في تلك اللحظة. غير أنه لم يكابر طويلاً، مثلما فَعَل غيرُه، فاعترف بأن ما حصل ليس هزيمة فحسب، وإنما نكبة تاريخية ستجُرُّ ذيولَها أجيالٌ من الأمة. وهو شعور تَنَامَى لديه خاصة بعد انقضاض الحقبة الساداتية على التراث الوطني والقومي الناصري وبعد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان.

واندفع بعضٌ **ثانٍ** إلى حسبان الهزيمةِ هزيمةَ فكرةٍ وطبقةٍ ونظام سياسي ونمطٍ قتاليّ. وذلك كان موقف اليسار الماركسي العربي الجديد[١٣] الذي تَراءتْ له هزيمة ١٩٦٧ إيذاناً بسقوط المشروع القومي، وبنهاية الطبقة الوسطى وأدوارها السياسية، وباستنفاد «الأنظمة الوطنية» البرجوازية الصغيرة مهماتها التاريخية الانتقالية، ثم بنهاية أسلوب الحرب النظامية. ولقد أتى حكم الإعدام هذا، الذي أصدرهُ في حقّ حقبة كاملة: بأفكارها وطبقاتها ومؤسساتها، مقروناً بشهادةِ ميلادِ عهدٍ جديد: عهد البروليتاريا العربية واليسار الثوري الراديكالي وحرب التحرير الشعبية والسلطة الاشتراكية... إلخ. لكن ياسين الحافظ ـ الماركسي حتى النخاع والناقد العنيف للقوميين العرب وللشيوعية العربية المُسَفْيَتَة ـ كان أشدّ الناقدين لهذا الخطاب الذي عدَّهُ **يَسْرَاوياً**، ولم يوفِّر مناسبةَ جِدال من دون أن يبيِّنَ تهافُتَه[١٤] وبرَّانيته عن الواقع.

ثم إن بعضاً **ثالثاً** آثَرَ أن يرى في الهزيمةِ دليلاً على ثمنٍ دَفَعَتْهُ الأمة لقاء

---

(١١) ربما يعود أول وصف للهزيمة بعبارة النكسة إلى الأستاذ محمد حسنين هيكل في مقالةٍ له في جريدة **الأهرام** بعد الحرب.

(١٢) انظر دفاعه عن برنامج «إزالة آثار العدوان» الذي طرحه عبد الناصر بعد الحرب، وهجومه على محاولات الانقضاض عليها بعد رحيل عبد الناصر. انظر: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، ص ٣٧٣ ـ ٣٨٣.

(١٣) الخارج من أحشاء تنظيمات الحركة القومية ـ وخاصة من «حركة القوميين العرب» ـ أو المنشقّ عن الأحزاب الشيوعية العربية.

(١٤) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٩.

«انحرافها» عن تراث السَّلف وقطيعتها مع أصالتها الإسلامية وانغماسها في البحث عن حلولٍ وأجوبة لإعضالاتها من خارج مرجعيتها الدينية والثقافية والحضارية. وهذه مقالةٌ ما قَصَّر الحافظ في نقدها النَّقدَ الشديد، وفي بيان تهافُت تفسيرها ودعواها[١٥]، بل ذهب إلى اتهام الفكرة التي عليها تتأسَّس (= الأصالة السلفية) بالمساهمة في التمكين لتلك الهزيمة من طريق توفير شروطها الثقافية والاجتماعية، أي من طريق ترسيخ سلطة التقليد وإعادة إنتاج بُنى التأخر التاريخي.

رفض ياسين الحافظ موقف المكابرة السياسية الذاهب إلى التهوين من حقيقة الهزيمة، ومِمَّا نَجَم عنها من انهيارٍ سياسيّ ومجتمعي بعد الانهيار العسكري[١٦]، ولم يتوقف عن بيانِ فداحةِ ما قادتْنا إليه من نتائجَ ومآلات. غير أنه اشتد في النقدِ أكثر على التفسير **الطبقوي** ـ اليساري والتفسير السلفي التقليدي لها، ورأى فيهما ـ على اختلافِ بينهما في الفرضيات والمقدمات والأدوات ـ وجهينْ لأطروحةٍ واحدة هي نقد السياسة وخيارات النخب والإعراض عن رؤية الأسباب والعوامل العميقة الكامنة في ما رواء السياسة: العوامل المجتمعية والتاريخية المتحصلة من الإرث الثقيل للماضي البعيد والقريب، أي تلك التي دعاها ـ مستلهماً العروي ـ **بالتأخر**[١٧]. وقد يكون أهمّ درس الْتَقَطَهُ الحافظ من كل ذلك التاريخ الحديث المزدحم بالنكبات والهزائم، أن المهزوم في المعركة لم يكن نخبةً أو نظاماً سياسيّاً أو طبقةً اجتماعية فحسب، وإنما كان المهزوم مجتمعاً وأمَّة[١٨] في الوقت عينِه: مجتمع يعاني حالاً من التأخر التاريخي مزمنة. لقد بدأ الحافظ يدرك أن «إسرائيل جزاءٌ تاريخي للتقليدوية العربية»[١٩]، وأنها لم تقم بالانتداب البريطاني فقط، وإنما

---

(١٥) يردُّ ـ متهكماً ـ على الذاهبين إلى تفسير الهزيمة بفرضية ازورارنا عن سيرة السلف الصالح فيقول: «الازورار عن سيرة السلف الصالح! عن أي صراط ازورَّينا، أي دينٍ جَحَدْنا؟ جوامعنا مكتظة وكنائسنا مزدحمة. أطفالنا يتعلمون ما قاله ابن تيمية، محمد عبده، الإمام علي وبولس الرسول. السلف الصالح راكب علينا، فاطمئنوا! الشعب متدين، فلْنَزدَدْ اطمئناناً». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٦) ظل يرفض تلك المكابرة حتى حينما تداركتِ العسكريةُ العربية هزيمتَها بنصْرٍ نسبيّ في حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣.

(١٧) يقول الحافظ: «عندما هُزمنا في العام ١٩٤٨، قلنا إنها الخيانة. عندما هزمنا عام ١٩٥٦، قلنا إنها الإمبريالية القوية. عندما سُحِقْنا عام ١٩٦٧، قلنا إنه الإهمال... ثلاث حروب وثلاث هزائم وتَحَدٍّ إذلالي طوال ربع قرن لم نستطع معها ومن خلالها أن نكتشف السبب الأصلي العميق: التأخر». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

(١٨) يعلق على هزيمة ١٩٤٨ فيقول: «مضى زمنٌ طويل قبل أن أدرك أن المجتمع العربي هو المهزوم...». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

بالتأخر العربي أيضاً[٢٠]، وأن بقاءها ليس رهناً بحماية الغرب الإمبريالي لها، بل بما يوفّره لها التأخر العربي من أسباب الاستمرار[٢١]. في هذه اللحظة بالذات، عند هذه التخوم الجديدة للنقد، كانت إشكاليةٌ أخرى جديدة تولَدُ في وعي ياسين الحافظ (إشكالية التأخر التاريخي)، فترسُم لمنهجه النقدي خطَّ سَيْرٍ جديد.

رابعاً: نقد الفوات التاريخي

يتذكر ياسين الحافظ حادثةً كان من شهودها (وهو في سنّ السابعة عشرة) فيكتب[٢٢]: «مع تصفية الاستعمار الفرنسي من سورية عام ١٩٤٧، في مدينتي الصغيرة القائمة على ضفاف الفرات، دير الزُور، وبناء على نداءٍ من شاعر المدينة، محمد الفراتي، تجمّع في الساحة الرئيسية من المدينة «مثقفو» المدينة وطلاّبها حاملين معهم ما يملكون من كتب فرنسية، وقاموا بإحراقها باعتبارها «أثراً» من آثار الاستعمار الفرنسي. وعلى ألسنة النيران، ومع جلجلة صوت الشاعر التي كانت تبعث في الحشد «المثقف» مزيداً من الحماسة، كان المزيد من الكتب يُجلب ويُرمى في المحرقة. هذه المذبحة الثقافية التي تكرّرت في المدن السورية الأخرى، رمزت إلى، ودشّنت، سيرورة نزع الثقافة الحديثة... من البلدان العربية». يُفْصِح المشهد، المستعاد من مخزون الذاكرة بعد الهزيمة، عن أزمة وعي متأخر، وعي لم يكن يملك (ولعله حتى الآن لا يملك) أن يدرك الفواصل والفُروق بين الغرب والحداثة والتقدم والاستعمار، ولم يكن يملك (ولعله كذلك حتى اليوم) أن يتحرّر من الاعتقاد اليقيني الراسخ بأن مشكلات المجتمع العربي ليست نابعة منه ومن بُناه، وإنما من خارجٍ مُعَادٍ ومُعْتَدٍ؛ والتحرُّر من المعتدي لا يكون بغير التحرُّر من كل ما إليه يرمُز بماً في ذلك ثقافته ولغته. حتى دون التساؤل عمَّ إذا كانت سياساتُه تترجم مبادئ تلك الثقافة ومضامينها! وإذ ينتقد ياسين الحافظ هذه الذهنية التقليدية، المعادية للحداثة والتقدم باسم معاداة الاستعمار، يرى في الاستعمار نفسِه واحداً من النتائج الناجمة عن سلطانها في المجتمع[٢٣]، أي فعلاً

---

(٢٠) الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة،» ص ٧١٣ وما بعدها.

(٢١) «الإمبريالية لا تستطيع أن تحميَ إسرائيل. التأخر العربي وحده هو الذي حَمى ويحمي وسيحمي إسرائيل». انظر: ياسين الحافظ، «التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية،» في: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، ص ٥٣١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٠، الهامش الرقم (٣).

(٢٣) عند ياسين الحافظ: «الاستعمار نتيجة وليس سبباً». إنه «اغتصابٌ استقدمه تأخُرٌ تاريخي». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٥.

غيرَ قابلٍ للإدراك بوصفه مجرَّدَ غزوٍ خارجيٍّ مُعَادٍ، وإنما من حيث هو غيرُ مُمتَكِنٍ إلّا بوجود مثل هذه الذهنية وسيادتها في المجتمع[٢٤].

أصبح ما كان مدرَكاً بوصفه سبباً لمعضلات المجتمع العربي نتيجةً لسببٍ أعمق وأرسخ في الزمان، وبات ما كان في حكم أسباب التخلف واحداً من نتائجَ تُنْتِجُها أسبابٌ أخرى متعدّدة. لم يتغيّر موقف الحافظ من الاستعمار والإمبريالية والصهيونية، كما أوضحنا، لكنه أردكَ على نحوٍ حادّ أن هذه الآفاق ليست وحدها ما صَنَعَ محنة العرب، وإنما شاركها في ذلك طائفةٌ من العوامل الداخلية هيَّأتْ بدورها ظروفَ نجاحِ ضغطِ وفاعليةِ العوامل الخارجية. ومن حينها، تحوَّل خطابُه إلى **نقدٍ مزدوج**: للداخل والخارج على السواء. وإذا كان قد مال إلى نقد الداخل أكثر، وإلى التشديد على مسألة التأخر التاريخي، في السنوات العشر الأخيرة من عمره[٢٥]، فلأنه أدرك أن البعد التاريخي في أزمة المجتمع العربي أعمق أثراً من أبعاده السياسية والاقتصادية الحاضرة أو المعاصرة، أي التي ارتبط وجودُها بالحقبة الكولونيالية ونتائجها[٢٦].

التأخُّر التاريخيّ ماثلٌ ابتداءً في تلك «. . . الرواسب أو البُنى ما قبل القومية، كالعشائرية والطائفية والقبلية والعائلية»[٢٧]، التي لا تجدِّدُ بقاءَها فحسب، وإنما تعيد إنتاج قدرتها على ممارسة آثارٍ حاسمة في تكييف النظم والعلاقات وكبح سيرورة التغيير الاجتماعي، إذ لم تنجح عملية التحديث الاقتصادي والسياسي في تصفية تلك البُنى التقليدية أو ـ على الأقل ـ في الحدّ من تأثير علاقاتها العصبوية، بل زادت من تغذيتها أكثر. وإذا كان للسياسة

---

(٢٤) يقترب هذا المعنى من موضوعة مالك بن نبي عن القابلية للاستعمار. انظر مثلاً: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧).

(٢٥) رَحَل ياسين الحافظ في الثامن والعشرين من تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩٧٨ عن عمر يناهز الثامنة والأربعين.

(٢٦) «لا شك في أن التركة الكولونيالية التي ورثناها ثقيلة. . . لكن ما أبعد هذا عن اعتبار فترة ما قبل الكولونيالية بمثابة «عصر ذهبي»، أو اعتبار الفترة الكولونيالية انحطاطاً قياساً بالمرحلة التي قبلها. . . هذه الحقيقة تبيّن أن التركة الكولونيالية أقل عمقاً وأقل اتساعاً وأقل تأثيراً بكثير من التركة ما قبل الكولونيالية. . . هذا يعني أن ما نشكو منه من قصور وتناثر في بنائنا القومي وتأخر في تطورنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي يمدّ جذوراً له تصل إلى ما قبل المرحلة الكولونيالية، إلى الركود الشرقي الطويل الذي تخشبت وفُوتتْ خلاله البُنى العربية، فأصبحت قابلة للاستعمار (Colonisable) وغير قادرة على درء الاستعمار». انظر: الحافظ، «التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية،» ص ٦٤٤.

(٢٧) ياسين الحافظ، «اللاعقلانية في السياسة العربية: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية،» في: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، ص ٣٤٤.

الكولونيالية دورٌ في التأسيس لتمكين تلك البنى التقليدية من القدرة على البقاء والتجدُّد، فإن تجربة الدولة العربية «الحديثة» وجدت في تلك البُنى والعلاقات ـ وما يرتبط بها من منظوماتِ قيم ـ مادةً للتوظيف في السياسة نادرةَ المثال. وهو ما يشهد له النموذج اللبناني الذي كرَّسَ له الحافظ أوسع مساحة للنقد بمناسبة انفجاره[٢٨] وانكشاف عِلَلِهِ ومخزونه العصبوي التقليدي عَقب اندلاع الحرب الأهلية في العام ١٩٧٥. وإذا كانت البنية السياسية في نظر الحافظ «أشدّ تأخُّراً من سائر بنى المجتمع الأخرى»، فإن المثال اللبناني في هذا الباب «ليس الوحيد ولا الحالة القصوى»[٢٩] على شدّةِ وقائع انفضاحه الدموية.

ويتخطى التأخُّر إطار البنية السياسية بما هي بنية علاقات السلطة وأجهزة الدولة إلى الثقافة السياسية، وإلى الثقافة برمَّتها. يكتب ياسين الحافظ، في هذا المعرض، وبقدرٍ عَالٍ من الحِدّة في الأحكام[٣٠]: «ذات يوم، بعد هزيمة حزيران/يونيو، أمسكنا بتلابيب العسكري وصبَبْنَا عليه نقمتنا. لا شك في أن العسكري العربي متأخر، إلا أنه، في الواقع، أقل تأخُّراً من السياسيّ والاجتماعي والايديولوجي. . . والواقع أن شمس بدران وصدقي محمود. . . ليسا أكثر تأخراً من توفيق الحكيم، طه حسين (في طوره التقليدي الأخير)، حسين فوزي، أنيس منصور، مصطفى محمود، يوسف السباعي. . . إلخ. أفكار هؤلاء وأمثالهم تكمن في جذور الهزيمة الطويلة التي نعيشها». إن الحداثة التي راكمناها ثقافياً أشبه ما تكون بالقشور ـ في نظر الحافظ ـ فيما هي تُغَلّف قعراً ثقافياً مسكوناً بالتقليد أو مشدوداً إليه بألف خيط، وهي الرديف الموضوعي لتلك الحداثة الاقتصادية والسياسية الصورية التي أخذناها عن الغرب[٣١] وخِلْنَا أنها الحداثة فعلاً. والحكم هذا ليس يَسْري على النخب السياسية والثقافية الرسمية واليمينية فحسب، ولا على السياسات والخيارات التي نهجتها القوى الحاكمة فحسب، بل على اليسار العربي أيضاً: هذا الذي لم يستطع أن يكسر أطر التقليد ويتحرّر من حال التأخر الايديولوجي[٣٢].

---

(٢٨) انظر: ياسين الحافظ، «في المسألة القومية الديمقراطية،» في: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**.

(٢٩) الحافظ، «اللاعقلانية في السياسة العربية: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية،» ص ٣٤٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٤، الهامش الرقم (٦).

(٣١) «من العالم البرجوازي الحديث، كسبنا شهوة الربح دون أن نكسب شهوة الإنتاج والعمل. تعلّمنا أنانية وفردية البرجوازية الغربية في صورة تذريرٍ للمجتمع، وعجزنا عن تعلُّم روح الاندماج فيه والمواطنية وإيثار الصالح العام التي جاء بها التطور البرجوازي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

قلنا إن إشكالية التأخر التاريخي وُلدت في وعي ياسين الحافظ بتأثير عاملَيْن متضافريْن: هزيمة حرب ١٩٦٧ وما أنتجتْه من أسئلةٍ جديدة ونبَّهت إليه من حقائق كانت محجوبة وراء يقينيات ايديولوجية مطلقة وشديدة الرسوخ، ثم كتابات عبد الله العروي ومراجعاته النظرية العميقة لُمطلقات الفكر العربي المعاصر، ومنها مطلقات اليسار العربي. وهُما العاملان اللذان تَفَاعَلَ معهما فكرُ الحافظ اليَقِظ لينفتح أكثر فأكثر على حقيقة الفوات التاريخي الذي يعانيه مجتمعٌ عربيٌ شديدُ الانشداد إلى سلطةِ الموروث فيه ومحكومٌ ـ إلى حدٍّ بعيد ـ بآلية التجدُّد المستمرّ للتقليد وعلاقاته وبُناهُ العصبوية المتكلّسة في حياة أبنائه وعلاقاتهم الاجتماعية. على أن قارئ سيرة ياسين الحافظ، والقارئ في أعماله، لا يَفُوتُه أن إدراك الرجل لحقيقة المجتمع المفوَّت إنما حَصَلَ أيضاً بتأثير إقامته في فرنسا، وما سمحتْ له به تلك الإقامة من هوامش واسعة أمام قراءة صورة مجتمعه العربي في مرآةِ واحدٍ من مراكز المدنية الحديثة، واكتشاف مقدار ما يفصل بينهما من مسافةٍ حضارية لم يكن من الممكن تبيُّنُها نظرياً[٣٣]، وإنما من طريق المعاينة المباشرة لنموذج المدنية الغربية.

نعم، في سيرة ياسين الحافظ دهشةٌ **أولى** أمام قيم المدنية المسكونة بالأصالة والحداثة الحضاريَّيْنْ (= دمشق)[٣٤] شبيهة بدهشة أيِّ قادم من الأرياف النائية إلى المركز المديني. وهي ـ على صدْمَتها ـ ليست تُقَارَنُ بتلك التي تُحدِثُها في النفس تجربةُ الصلة بعالمٍ آخر يبدو مختلفاً تماماً كتلك التي حصلتْ له بمعاينة الحياة في فرنسا. لكن الدهشة **الثانية** لم تكن دهشة بالمعنى العادي، لأن الغربَ لم يكن غريباً

(٣٣) على الرغم من أن الحافظ قارئٌ جيِّدٌ للفكر الغربي وللفكر الفرنسي على نحوٍ خاص.

(٣٤) يروي ياسين الحافظ في سيرته الذاتية تجربة تلك الدهشة الأولى قائلاً: «كان انتقالي إلى دمشق، إلى الجامعة فيها، بمثابة نقلة إلى عالمٍ يكاد يكون جديداً. لقد قابلتُ دمشق بمزيجٍ من الإعجاب والاندهاش، إذ إنه انتقال. . . إلى مدينةٍ عريقة في تقليديتها وعريقة في حضارتها الشرقية، ناهيك عن تظاهرات تأثرها بالحضارة الغربية. في الأشهر الأولى من إقامتي في دمشق، أحسستُ وكأن دمشق فتحت آفاقاً جديدة أمام تفكيري وقدّمت لي مذاقاً جديداً للحياة، وطرحت عليَّ تعامُلاً جديداً مع الناس يخلو من جفاف الصحراء وغلظة البداوة. ولكن في الوقت الذي قابلتُ فيه دمشق بالإعجاب والمحبة، لم أستطع أن أتخلص، ولفترة غير قصيرة، من موقفٍ نقديّ واستعلائي، منبعث ربّما من رؤية نصف ريفية ونصف بدوية إزاء «الشوام»، إذ رأيتُ في لباقتهم ونعومتهم مظهراً من مظاهر الرخاوةِ والضعف. . . ، وأخيراً رأيتُ إلى اعتدالهم في الإنفاق وضبطهم الحساب، وربما «عقلانيتهم». . . صورة من صور البخل أو «حبّ المادة»». انظر: الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة،» ص ٦٨٩.

عليه: قراءةً وزيارةً[٣٥]، وإنما كانت دهشةً ناجمةً عن إعمال فِعْل المقارنة[٣٦] بين أوضاع فرنسا وأوضاع الوطن العربي. فلقد سمحتْ له إقامته الباريسية خلال عام كامل (١٩٦٦ ـ ١٩٦٧) بإمكانية تنمية وتشغيل حسّ المقارنة لديه. وفي سياقها، كانت تتبينَّ الفروق والمسافات الشاسعة، ومعها كانت تمتزج الحسرة مع الأمل: الحسرة على مجتمع عربي يعيش خارج العصر والتاريخ، والأمل في أن يتدارك أوضاعَهُ فيأخذ بالأسباب التي توفِّر له شروط التقدُّم. كانتِ المقارنةُ مناسبةً لترويض النفس على التواضع والاعتراف بالحقيقة من جهة[٣٧]، ولاكتشاف سرّ تفوُّق الغرب ـ الاجتماعي والسياسي ـ من جهةٍ أخرى[٣٨]. ولم تكن الهزيمة قد حصلت في منتصف العام ١٩٦٧ حتى كان درس الحداثة قد استقر في عقل الحافظ مقروناً بمنزع حادّ إلى نقد التقليد والتأخر، وحين وقعتِ الواقعة، كان الدرس يرسخ في النفْس أكثر فأكثر.

لكن نقد الفوات التاريخي وتفسير إخفاقات العرب به لم يكن يخلو من مفارقات قَادَ إليها غلُوُّ ياسين الحافظ في النظر إلى هذا المفهوم، وكأنه المفتاح التحليليّ الوحيد، أو ـ على الأقل ـ عدم إحاطة الأحكام النقدية المتأتاة من

---

(٣٥) يقول الحافظ: «للوهلة الأولى، لقائي مع باريس لم يبعث فيَّ كثيراً من الاندهاش، ذلك أني زرتُ من قبل عدداً من البلدان الغربية، رأسمالية واشتراكية، كما إنني كنتُ على معرفةٍ ما بهذا الغرب من خلال الكتب. بيد أن هذا التّماس المباشر، أو قل المعايشة، أعطى صورة جديدة حية لمعرفتي «الكتبية» به، معرفة لا أزعم أنها كانت واقعية». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩٩.

(٣٦) والمقارنة في تعبير الحافظ «خير كاشفٍ للتأخر العربي، كما إنها خير درسٍ للعاملين في سبيل التقدم العربي». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

(٣٧) «مع هذا المجتمع الحديث. . . ، لا يمكن المرء الآتي من عالم مختلف، إلا أن يتخلّص من تظاهرات النرجسية القومية (أو نزعة محورة العالم حول الذات القومية) التي بثّها المعتقد الإيماني القومي العربي، عندما يعرف، مثلاً، أن موازنة ميترو باريس وحده تعادل الموازنة السورية. لا يمكن المرء أن يكتشف مأساة المرأة العربية، المتمثلة في اضطهادها وخنوعها. . . ، إلا عندما يرى إلى المرأة الغربية التي تحررت من الأسر الذكوري وأسر التقليد». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠٠.

(٣٨) «في الغرب، كنتُ أذهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه أو تحرّره الكليّ من الخوف: . . . هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثوسية طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والامتثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة إلى بحث وراء الأسباب التاريخية والايديولوجية والمجتمعية والسياسية: لأن بلادهُ كفَّت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكالٌ لا تُحصى من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الإيماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيراً من السلطة الاستبدادية الشرقية. . . لا شك في أن عوامل عديدة مهّدت لإسقاط الخوف في الغرب. بيد أن الإطار الذي صُفِّيَ فيه الخوف كان الإطار السياسي، أي الديمقراطية». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠٠ ـ ٧٠١.

استعماله بالقدر المطلوب من النسبية أو من عدم القَطْعية[٣٩]. ولقد أخذهُ هذا النوع من الغُلُوّ أحياناً إلى عدم الانتباه إلى بعض الحقائق التي تولَّدت من واقع التأخر العربيّ نفسِه، وبدَتْ في نتائجها وكأنّها خرجت من رحم حالة النهضة والتقدم؛ ومن ذلك ـ مثلاً ـ واقعة الانتصار العربي النسبي في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣. لقد احتفى الحافظ شديدَ احتفاءٍ بذلك النصر في كتاباته، ورأى فيه دليلاً متجدّداً على قدرة العربي على تحصيل حقوقه إن توافرت له شروط النضال من أجل ذلك، بل إنه اهتبل حدث الحرب كي ينسف تحليلات بعض اليسار العربي الذي أفتى بنهاية الناصرية ونعى القومية العربية وجَنَح فكرهُ نحو سيناريوهات راديكالية تنوء الأوضاع العربية بحمْلها. غير أن ياسين الحافظ ـ وفي خضمّ تلك الحماسة التي أخذتْهُ وهو يتحدث عن نتائج حرب تشرين العسكرية ـ نسيَ أن انتصار العسكرية العربية فيها حَصَل في ظل واقع التأخّر التاريخي، وأن الوطن العربي لم يخرُج من حال التأخر حين حقَّق ذلك العبور المذهِل في الحرب.

هل ينال ذلك من أطروحات الحافظ؟

قطعاً لا، لكنه يفرض النظر إلى أحكامها القَطْعية ببعض الحيطة المنهجية.

* * *

على نحو ما كان عبد الله العروي ينبّه إلى أن الماركسية العربية تتلوَّن بلون المجتمع المتأخر، فتقدم نفسَها في صورةٍ ايديولوجية معادية للحداثة[٤٠]، أي مجافية لمنطق الماركسية ذاتها كفكر حديث أو كخلاصةٍ للفكر الحديث، لم يتوقف ياسين الحافظ ـ منذ العام ١٩٦٨[٤١] ـ عن التعبير عن الفكرةِ ذاتها بِصُوَرٍ وصِيَغ مختلفة. إن التأخر الثقافيَّ بالنسبة إليه ليس سمةَ الفكر السلفي والتقليدويّ فحسب، وإنما هو مما يمكن معاينتُهُ في الفكر الذي يُعْلِن انتسابَهُ إلى الحداثة،

---

(٣٩) إن حديثه عن «القاع الثقافي» للتكنولوجيا وعن عجز العرب عن استيعاب تلك التكنولوجيا (العسكرية) بسبب عدم استيعابهم لمقدماتها الثقافية التي «نجدها في فكر ديكارت، وسبينوزا، وفولتير، وهيغل، وماركس» ـ حسب قوله ـ مثال لتلك المبالغات والمفارقات التي يفندها ما كتبه هو نفسه عن نجاح الثورة الفييتنامية في كسر شوكة العسكرية الأمريكية. انظر رأيه في مسألة العلاقة بين التّقانة و«القاع الثقافي» في: المصدر نفسه، ص ٧٨٨ ـ ٧٨٩.

(٤٠) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(٤١) وخاصة منذ العام ١٩٧٠.

ومنه «الفكر»(٤٢) الماركسي العربي. وخلافاً للماركسية الفييتنامية التي بنَتْ تراثَها النظريّ والسياسيّ على حلقة فكرية ليبرالية سابقة لها ـ كما حلَّل ذلك الحافظ في كتاب(٤٣) كرَّسَهُ لهذا الغرض ـ لم يكن وراء الماركسية العربية وفي جوارها غير التقليد تَنْهل منه وتعيد إنتاجَهُ في داخلها. وكان ذلك سبباً من أسباب تكلُّسها وسطحيتها وضَعْفِ تأثيرها.

من الخطإ إذن ـ بحسب موقف ياسين الحافظ ـ مواجهة فرضية التأخر الثقافي والتأخر التاريخي من طريق الإيحاء بأن مجرَّد وجود ايديولوجيات حديثة مثل الماركسية ـ التي كان لها كبيرُ سلطانٍ في أوساط النخب العربية ـ ينسف تلك الفرضية أو يضعها، أقلاً، موْضِعَ تساؤُل، لأن ما يُقَال عن الايديولوجيات الأصالية والتقليدية ينطبق على ايديولوجيا «الحداثة» هذه. هكذا تتحوَّل الحُجّة إلى حجَّة مضاعفة: حين تكون الماركسية العربية ايديولوجية تقليدوية، ما الذي يمكن قولُهُ ـ حينها ـ عن الايديولوجيات الأصالية والسلفية؟! وليست المسألة ـ هنا ـ إثبات فرضيةٍ نظرية عند الحافظ كما قد يُظَنّ، وإنما هي ـ في المقام الأول ـ بيان مقدار ما تعانيه فكرة الحداثة والتقدم من معاناة نتيجة سلطة التقليد الراسخة في المجتمع والثقافة إلى حدِّ الإمساك بخناق من يحاولون التعبير عن تلك الفكرة من القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية. هكذا تأخذنا أطروحة ياسين الحافظ حول نقد التأخر التاريخي (والثقافي) من لحظة نقد ايديولوجيا الأصالة السلفية إلى نقد ايديولوجيا «الحداثة» الماركسية.

خامساً: في التأخُّر الثقافي للماركسية العربية

فَعَل حِسُّ المقارنة فِعْلَهُ في تصحيح إدراك ياسين الحافظ للماركسية العربية بما هي ايديولوجيا حديثة من جهة، وبما هي ايديولوجيا ثورية لحركة التحرر الوطني من جهة ثانية. وإذا ما أخذنا في الحسبان أنه فَعَل ذلك من موقع فكريٍّ وسياسيّ يساري وماركسي عربيّ، لا من موقع برَّانيّ عن هذه البيئة، أمكن القول ـ حينَها ـ إن تصحيحَ إدراكِهِ لها (هو) بمثَّابةِ نقْدٍ ذاتيّ في جوهر المسألة، أي مراجعة نظرية ـ وسياسية ـ لكثير من اليقينيات التي استقرَّ عليها وعْيُهُ ووعيُ

(٤٢) نسميه «فكراً» من باب التجاوز لأن الماركسية العربية لا تعدو أن تكون ايديولوجيا سياسية (= تعبوية) وحزبية ولم يكن في رصيدها ما يرفعها إلى مستوى الفكر أو الإنتاج النظري.

(٤٣) الحافظ، «التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية».

الجِيل الفكريّ والسياسيّ اليساريّ الذي انتمى إليه وعبَّرتْ أطروحاتُهُ ومواقفُه عن حساسيته الثقافية السائدة. وإذا كان عبد الله العروي قد بَدَا حاذاً جدّاً في نقد ايديولوجيا اليسار العربي[٤٤]، فقد ذَهَبَتْ حدَّةُ النقد عند ياسين الحافظ أبعد من ذلك أحياناً، بل هو توسَّلَ بلغةٍ تقريعيةٍ عنيفة قَصَدَ باستعمالها بيانَ مقدار ما يعانيه خطاب اليسار من مأزقٍ في الفكر والسياسة، وبيانَ الحاجة المتولِّدة ـ في ذلك الحين ـ إلى القطيعة من قطْعياته النظرية وخياراته العملية السائدة.

أتَتْ معطياتُ ذلك التصحيح تعبّر عن نفسها في نصّ ثَريّ عَقَدَ فيه الحافظ مقارنةً عميقةَ القيمةِ بين التجربتيْن القوميتيْن العربية والفييتنامية[٤٥]، وضمنهما تجربة اليسار الماركسي في المجتمعيْن. تلتقطُ المقارنةُ مدخلَها الإشكالي من ملاحظة حال التشابه في المعطيات الاجتماعية ـ الاقتصادية (المتأخرة) بين المجتمعين العربيّ والفييتنامي، وحال التباين بينهما في المعطيات السياسية والايديولوجية والثقافية، نائيةً بنفسها عن فرضية الترابط الميكانيكي بين البُنى الفوقية والبُنى التحتية المنظور إليها ـ خطأ ـ كفرضية ماركسية[٤٦]. ثم تحاول (المقارنة) أن تقف على العوامل التي قضت بتأخّر الايديولوجيا والسياسة هنا (في الوطن العربي) وتقدّمها وحداثتها هناك (في فييتنام). وهي مقارنة مشروعة ومفهومة تماماً لأن الحاملَ عليها واقعٌ موضوعيّ: هزيمة حركة التحرر الوطني العربية وانتصار الثورة الفييتنامية. غير أنها بدتْ أحياناً وكأنها تمارس تمريناً ـ لم يَخْلُ من تَعَسُّف ـ على مفهوميْ التأخُّر والحداثة، كما سنرى في مكانٍ آخر من هذا الفصل.

من نافلة القول إن ياسين الحافظ سبق أن وجَّهَ نقداً لاذعاً إلى ما سمَّاه بـ الستالينية العربية[٤٧] وإلى اليسار الشيوعي التقليدي العربي[٤٨] قبل الهزيمة

---

(٤٤) انظر الفصل السابق.

(٤٥) الحافظ، المصدر نفسه.

(٤٦) يقول الحافظ: «في محاولةٍ لتبرير . . . التخثّر الثقافي العربي والتأخر العربي والتأخر السياسي العربي والمحافظة في الايديولوجيا العربية، يقال استناداً إلى توتولوجيا تزعم ماركسية: من الطبيعي أن تكون السياسة والثقافة والايديولوجيا العربية متأخرة ومحافظة ما دامت البنية الاقتصادية العربية متأخرة. ولكن كيف أمكن أن نجد بموازاة أو مقابل اقتصاد، كالاقتصاد الفييتنامي، أكثر تأخراً وأشدّ فقراً من الاقتصاد العربي، ثقافة وايديولوجيا وسياسة على درجة ملحوظة من الحداثة، فضلاً عن ثوريتها وتقدميتها». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٤٧) انظر: ياسين الحافظ، «حول بعض قضايا الثورة العربية،» في: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، ص ١٠٩ ـ ١١٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٦٧ و١٧٤.

وقبل انتصار الثورة الفييتنامية بسنوات، وهو ما يشهد بيقظته الفكرية وحسّه النقديّ العالي. غير أن نقدَ ما بعد الهزيمة وما بعد نجاح الثورة في فييتنام يختلف عمّا كان عليه ذلك النقدُ قبل الحدثين الكبيريْن المذكوريْن. كان الأول نقداً لماركسيةٍ عربيةٍ بعينِها بدَتْ له تقليديةً ومتأخرة هي ماركسية الأحزاب الشيوعية العربية التي تمرَّد عليها مبكّراً. وكان يُمْكنُه ـ حينها ـ أن يتطلع إلى بديلٍ ماركسي عربيّ جديد متصالح مع الناصرية، ومع مسألة القومية (على نحو ما كان يريد هو نفسُه من «حزب العُمّال الثوري» الذي أسَّسَه)، فيَرَى فيه تمثيلاً لماركسيةٍ صحيحة وثورية وحديثة ومطابِقة لحاجات المجتمع العربي. غير أن نقدهُ الجديد لها بَدَا نقداً للماركسية العربية بتعبيراتها الايديولوجية كافة، وليس لواحدٍ منها دون الآخر. هكذا بدأت دائرة النقد تتّسع أكثر حين بدأ الحافظ يكتشف شيئاً فشيئاً، وهو يقارن بين الماركسية العربية ونظيرتها الفييتنامية، غربة **الأولى** عن المجتمع العربي وعدم انغرازها في تربته[٤٩]، ومُطَابَقَةَ **الثانية** لمطالب مجتمعها.

عاش العرب والفييتناميون معاً صدمة الغرب في القرن التاسع عشر. لكن نتائج تلك الصدمة، كما يرى الحافظ، لم تكن متشابهة. فعلى الرغم من أن الردّ القومي الفييتنامي على الغزوة الكولونيالية الفرنسية في أواسط القرن التاسع عشر أتى يستنفر مخزونه الثقافي الكونفوشيوسي[٥٠] في مواجهتها، تماماً مثلما وُوجهت الغزوة الكولونيالية للبلاد العربية بالآلية الدفاعية ذاتها المستنهضة للمخزون الثقافي العربي ـ الإسلامي، إلا أن سرعة الاستجابة الفييتنامية للتحديث وللحداثة الغربية كانت أعلى من تلك التي حصلت في الوطن العربي ـ على ما يرى الحافظ ـ وأبعد مدىً. لقد قادتْ تلك الاستجابة إلى الانتقال من حركة قومية تقليدية إلى حركة قومية حديثة وثورية، ثم إلى ميلاد انتلجنسيا فييتنامية حديثة[٥١] تفاعلت تفاعُلاً حيّاً مع الحداثة الغربية. أما في الوطن العربي، فلم تنجح الحركة القومية التقليدوية في أن تنجب غير تقليدوية جديدة[٥٢]، وظلت الانتلجنسيا العربية محافظة وأصالية وغير تاريخانية[٥٣].

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٩١.

(٥٠) الحافظ، «التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية،» ص ٥٥٨ ـ ٥٧١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧١ ـ ٥٧٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٣٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٤٥.

يُسْهِب الحافظ في بيان العوامل المختلفة التي ساعدتْ على إحداث تلك النَّقلة النوعية في الايديولوجيا القومية الفييتنامية (التفاعل الخلّاق مع الثقافة الغربية، تأثير النهضة اليابانية[٥٤]، تأثير الحركة الأنوارية الصينية، وتحديداً حركة ٤ أيار/مايو ١٩١٩[٥٥]، كتابة الفييتنامية بالحروف اللاتينية بدلاً من الرموز الصينية)[٥٦]؛ ويُسْهب في عرض صورة دقيقة ومفصَّلة عن تطور عملية التحديث والحداثة الثقافية التي شهدتها فييتنام، وصولاً إلى الانتقال الايديولوجي للحركة القومية من الليبرالية إلى الماركسية. غير أن الأهمّ من ذلك العرض التاريخي والبياني ـ على أهميته ـ هو ما اشْتَقَّهُ من استنتاجات من مطالعته لتاريخ ذلك الانتقال الايديولوجي والثقافي في فييتنام، ولحالة الإخفاق التي منيَ بها نظيرُهُ في الوطن العربي، وأهمُّها الاستنتاج التالي: ما نجحت فيه الحركة الثورية (= الشيوعية) الفييتنامية هو ـ بالذات ـ ما فشلت فيه الحركة الثورية العربية: أن تقطع مع الايديولوجيا التقليدوية، وأن تكون حداثية وتاريخانية.

لماذا نجحت الأولى وأخفقت الثانية في نظر الحافظ؟

نجحتِ **الأولى** لأن ماركسيتَها كانت ذاتَ جذرٍ ليبرالي، أما الماركسية العربية، فَمَتَحَتْ من بيئة ثقافية تقليدية[٥٧]، فأعادت إنتاج أسباب ضعفها. ونجحت الماركسية الفييتنامية، لأنها خاطبت الأمة، ولم تخاطب طبقة، فأصبحت ـ بسبب ذلك ـ ايديولوجيا الحركة القومية الفييتنامية. أما **الثانية**، فـ «بدأت. . . من منطلق طبقي (الأدق: طبقاوي) وانشترت في بيئة أقلوية (في البداية أقليات غير إسلامية، ثم في أقليات غير عربية)»[٥٨]، ولأن في مفرداتها «مقولة الطبقة تَجُبُّ مقولة الأمة»[٥٩]. وبالجملة، نجحت الماركسية الفييتنامية، لأنها كانت

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٦.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٧٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨. لا توحي هذه الإشارة باعتقاد ياسين الحافظ بأن التخلي عن الحروف العربية ـ كما فعلت تركيا الكمالية ـ شرط للحداثة عندها، وذلك لأن الحرف الفييتنامي التقليدي نفسه غير محلي (= صيني)، كما إنه صعب على الطفل في مرحلة التكوين.

(٥٧) على مثال «الأرضية الايديولوجية للحركة القومية العربية» التي «بقيت تنويعة تقليدية من حيث الأساس»، كذلك كانت «حال الماركسيات العربية»؛ إذ «على رغم أنها تنتمي إلى الفكر الغربي الحديث، بقيت امتثالية. . . «اقتصادية بدائية ذات منحىً ميتافيزيائي، تخدم لتجنب المشكلات المعقدة والواقعية»، فأصبحت، بالتالي، هامشية». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٩٧.

ماركسية تاريخانية[٦٠]، وأخفقت الماركسية العربية لأنها كانت تقليدوية.

ما العمل إذن؟

بإعادة الاعتبار إلى الحلقة الليبرالية في التطور التاريخي والسياسي والثقافي، والقطيعة مع النظرة التبسيطية لليبرالية بوصفها ايديولوجيا طبقة فحسب، أو إقامة المماهاة بينها وبين الاستعمار، ثم بإعادة وعي الماركسية ذاتها بوصفها وريثة القيم الليبرالية، وهي أيضاً الأطروحة المركزية التي عليها مدار كتابات عبد الله العروي منذ خواتيم عقد الستينيات، كما وقفنا عليها في الفصلين السابقين.

ثمة ما يبرّر هذه الدعوة في نظر الحافظ. ومما يبرّرها أن الليبرالية «كانت. . . هدفاً لهجوم الماركسية العربية من دون أن تنتبه إلى أن الماركسية الأوروبية تمثلت الليبرالية كمنهج»[٦١]، والأهمّ من دون أن تنتبه إلى أنه دون استيعاب مكتسبات الليبرالية لن تقوم للماركسية العربية نفسها قائمة[٦٢]. إن ما لا تدركه هذه الماركسية (العربية) هو أن الليبرالية ليست ايديولوجيا للبرجوازية حصراً، وإنما هذا وجه واحدٌ من وجوهها. إنها أكثر من ذلك: ايديولوجيا تقدّم إنساني. إن هذا الوجه فوق ـ الطبقي فيها «هو الذي يشكل القاسم المشترك للمجتمعات الحديثة»[٦٣]. إن إدراك ياسين الحافظ للجذر المشترك بين أنغلز ولينين وغرامشي، وبين ميكيافيللي في النظر إلى السياسة بعقلانية[٦٤]، هو نفسه إدراكُهُ للصلة غير القابلة للفصم بين الماركسية والليبرالية، من حيث إن الأولى استمرارٌ للثانية قبل أن تكون قطيعة معها. أما وعي الماركسية منفصلة عن ميراثها الليبرالي، فليس يقود سوى إلى مصالحتها مع التقليد أو تعايشها معه في مجتمع لم يعش حقبة ليبرالية مثل المجتمع العربي.

---

(٦٠) «الفكر التاريخاني يعلم أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنى على أرضية ومفاهيم ومناهج تقليدوية، بل فقط على أرضية ليبرالية». هكذا يعرّفه الحافظ مستعيراً مفردات عبد الله العروي تقريباً حين يضيف: «كما أن هذا الفكر التاريخاني يهيئ للفكر الثوري العربي، في سياقٍ تاريخي انعدمت فيه فرص تكوُّن طبقة برجوازية حقة، استيعاب الثقافة والفتوح الليبرالية قبل/ ومن دون أن يعيش مرحلة برجوازية». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

(٦٢) إن «اندحار الليبرالية في الوطن العربي يفسّر، جزئياً على الأقل، هامشية تأثير الماركسية العربية وفقرها». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٤٣.

(٦٤) الحافظ، «اللاعقلانية في السياسة العربية: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية،» ص ١٠ ـ ١٢.

تستند فكرة مصالحة الماركسية العربية مع التراث الليبرالي إلى قراءة تقول إن ما بين الايديولوجيتين من الجوامع والمشتَركات الكثير ممّا يبرّر النظر إليهما من منظور هذه العلاقة. وأهمّ تلك الجوامع والمشتركات الأرضية المعرفية المشتركة: **الحداثة.**

سادساً: معنى الحداثة

من النافل القول إن معنى الحداثة يتردَّد في معظم صفحات مقالات ودراسات ياسين الحافظ التي كتبها منذ النصف الثاني من الستينيات، أي منذ بدأ وعيُه يصحو على معضلة التأخر التاريخي. نقرأ هذا المعنى في نقده الشديد للتقليد وللايديولوجيا التقليدوية؛ في إضاءته لإشكالية التأخر في فكر ماركس ولينين[٦٥]؛ في دفاعه عن التراث الليبرالي وعن تقاطع الماركسية مع قيمه المعرفية في وجه قراءة ماركساوية ويسراوية (= بعباراته) درجَ عليها مثقفو اليسار العربي وهم ينظرون إلى الصلة بين المنظومتين؛ في تسديده التفكير في المسألة السياسية وفي الصراع العربي ـ الصهيوني، وفي العلاقات الدولية، من خلال تشغيله منظومةً من مفاهيم الفكر السياسي الحديث، مثل العقلانية والمصلحة وميزان القوى. . . إلخ؛ وفي تأسيسه الفذّ لنظرة جديدة ديمقراطية للمسألة القومية، ولمسائل الاندماج الاجتماعي والقومي ومعضلاتها، كالطائفية ومشكلة الأقليات في الوطن العربي، وسوى تلك من المناسبات التي تجلّى فيها وعيُه الحادّ بالمعنى العميق للحداثة. غير أن الحافظ عَرَضَ بالتعريف لمعنى الحداثة وما يرتبط بها من مفاهيم في مستهل كتابه: **التجربة التاريخية الفييتنامية** ضمن مَسْرَد مفاهيمي تحت عنوان «تعريفات»، تناول **عشرةً** من المفاهيم[٦٦] المفتاحية لنصوصه وفكره تعريفاً نظرياً، **خمسةٌ** منها تدور في فضاء مفهوم الحداثة.

لأهمية تلك الوقفة النظرية في «تعريفات» الحافظ، على كثافتها، سنحاول أن نطالع سريعاً صورة تلك المفاهيم في وعيه على نحو ما عرضها فيها.

أوّل تلك المفاهيم وأشملُها مفهوم **الحداثة.** الحداثة في تعريفه «نمطُ حضارةٍ مميَّز يتناقض مع التقليد». التقليد مشدودٌ إلى الماضي؛ أما الحداثة، فنزَّاعةٌ إلى المستقبل. هي نمط لأنها شاملةٌ كلّ مستويات الحياة في الغرب، و«تتجلى في كل

---

(٦٥) الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة،» ص ٨٩٢ ـ ٨٩٩.

(٦٦) انظر: الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**، ص ٥٣٧ و٥٤٤.

الميادين: دولة حديثة، تقنية حديثة، آداب وفنون حديثة، وأفكار حديثة». هذه جغرافيتُها الاجتماعية بعد أن استقر لها الأمر وسادت. أمّا ولادتُها، فنشأت عن مخاضٍ تاريخي شاركت فيه اكتشافات غاليلي، واختراع المطبعة، ونجاح حركة الإصلاح الديني، لتقود في جملتها إلى «إرساء الدعائم الفلسفية والسياسية للحداثة». وهي دعائم **ثلاث** بحسبه: «التفكير الفردوي والعقلاني الحديث ممثَّلاً بديكارت وفلسفة الأنوار»، و«الدولة الملكية الممركزة» التي كنست عهد النظام الإقطاعي، ثم «قواعد علم فيزيائي وطبيعي» وميلاد فكرة التقدم. و«كان لا بد من تطورات أخرى تنقل الحداثة من كونها فكرة إلى نمط حياة»[٦٧]. ولم تكن تلك التطورات غير الثورة الفرنسية[٦٨] التي دشَّنت تاريخاً جديداً للإنسانية قَطَعَ مع تاريخ العصور الوسطى الطويل. أما الوجه الفكري والثقافي لهذه الحداثة ـ وهو ما كان يعني الحافظ أساساً ـ فهو الفكر الليبرالي أو المنظومة الليبرالية.

يعرِّف ياسين الحافظ **الليبرالية**[٦٩] بأنها «منظومة الأفكار والقيم والمبادئ التي تكوّنت في الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وحاربت بها الطبقة البرجوازية الفتية الأفكار والأنظمة والقيم والمؤسسات الوسطية ـ الإقطاعية». يكاد التعريفُ هذا يردّد مفردات تعريف العروي لها[٧٠]. لكن الحافظ يشدّد أكثر على النظر إلى محتواها الثوري، أي بما هي ثورة على منطق العصور الوسطى، وعلى نظمها ومؤسساتها، أكثر مما يشدّد على جوانب الطفرة الفكرية فيها. ومع أنه حدَّدَ بعض ملامحها الفكرية في أنها «ضدّ فكرة الماوراء، أكدت على موضوعية الطبيعة والمادة» (= المادية)، و«ضد الوحي والميتافيزياء، أكدت على العقلانية والعلم» (= الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية)، و«ضد سحق الفرد وامتصاصه في المجموع، أكدت على أولوية الفرد» (= الفردانية)، و«ضد الزهد وفكرة الخطيئة، أكدت على السعادة» (= الأخلاق الإنسانوية)؛ وعلى الرغم من أنه يرفض أن يختزلها إلى مجرّد نظرية في الاقتصاد تدعو إلى حرية المنافسة، وأنها «أبعد وأشمل

---

(٦٧) هذه النقول من: المصدر نفسه، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(٦٨) «ثورة ١٧٨٩ أرستِ الدولة البرجوازية الحديثة، الممركزة والديمقراطية، الأمة بمنظومتها الدستورية وبتنظيمها السياسي والبيروقراطي. التقدم المتواصل للعلوم والوسائل التقنية، التقسيم العقلاني للعمل الصناعي أدخِلا في الحياة الاجتماعية بعد التغيير الدائم وتدمير بُنى العادات والطبائع والسلوك والثقافة التقليدية ـ هذا كله . . . أضفى على الحداثة طابعَ ممارسةٍ اجتماعية ونمط معيشة متمفصلة مع التغيير والتجديد». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(٧٠) انظر الفصل السابق.

من مجرد دعوة إلى حرية المشروع الاقتصادي»[٧١]، إلا أن الوجه الاجتماعي والسياسي فيها يظلّ أكثر ما شدَّ انتباه الحافظ إليها[٧٢]. وهذا أمرٌ مفهوم تماماً من مثقف كانت قضيته نقد التقليد والتأخر التاريخي. وإذْ شغل الحافظ نفسَه ببيان الفرق بين الليبرالية كايديولوجيا طبقة (هي البرجوازية) والليبرالية كتراثٍ إنساني تقدُّمي، فلكي يشدّد على حقيقة أنها التراث الذي تنهل منه الماركسية نفسُها. وكان عليه أن يتمسّك كثيراً بأحد المفاهيم المفتاحية الحديثة التي لا يُدْركُ التطور إلا في ضوئها، ولا تُدْركُ العلاقة بين الماركسية والليبرالية إلا في ضوئه، هو مفهوم التاريخانية.

ليست **التاريخانية** (Historicisme). شيئاً غير تلك النظرة التي تتمسك بمبدأ خضوع التطور الإنساني، للمجتمعات والبُنى والأفكار، لمنطق التاريخ، أي لمنطق الانتقال الموضوعي[٧٣] من مرحلة إلى مرحلة تتولّد عنها ولا تخرُج من عدم. إنها النزعة التاريخية (أو التاريخوية) التي أطلق عليها العروي اسم التاريخانية، وأخذ عنه الحافظ الاصطلاحَ العربيَّ نفسَه. وعلى مثال العروي ـ واستناداً إليه ـ يميّز الحافظ تمييزاً سياسياً بين «تاريخانية يمينية» و«تاريخانية يسارية»: **الأولى** «تذوب بسرعة في التقليد وترتدّ إلى تطورية خالصة، وذلك لأنها تُنكِر إرادة اختصار مدة الحمل». أما **الثانية** ـ ويُطْلِقُ عليها أيضاً اسم «تاريخانية الفعل» ـ فـ «تصُبُّ، في حالة البلدان المتأخرة بالطبع، في الليبرالية وتبرّرها»[٧٤]. يرفض الحافظ التاريخانية الأولى للأسباب نفسِها التي يَقْبَل بها الثانية، أي لأنها تُنْكِر إمكان اختصار التطور، أي اختصار الحقبة الليبرالية في المجتمع المتأخر. إنه يسلّم بأن الاشتراكية مستحيلة في هذا المجتمع من دون استيعاب مكتسبات الليبرالية. لكنه ـ مثل العروي ـ يرغب في أن يقع هذا الاستيعاب «قبل/ومن دون أن يعيش مرحلة برجوازية»[٧٥]. إن وظيفة الفكر التاريخي (= التاريخانية) أن يخوض معركة مزدوجة: ضد **التقليدوية**[٧٦]، التي يخشى أن تقوم الاشتراكية ـ المناهضة لليبرالية ـ على أرضية مفاهيمها، وضد

---

(٧١) الحافظ، «التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية،» ص ٥٤٣.

(٧٢) وهو ما جعلها «تشكل أساس المجتمع الحديث». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(٧٣) يعرّفها الحافظ بأنها «اتجاه يؤكد على موضوعية تطور المجتمعات». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

(٧٦) انظر تعريفه لها في: المصدر نفسه، ص ٥٣٨ ـ ٥٣٩.

الرؤية الليبرالية الحادَّة التي لا تعترف بإمكان اختصارها تاريخياً أو بإمكان استيعاب منظومتها الفكرية من دون المرور من مرحلتها السياسية والاقتصادية.

يرتبط بالمفاهيم الثلاثة السابقة مفهوم **العقلانية** (Rationalisme). وهي، في صورتها الحديثة، وكما يعرّفها الحافظ، «فلسفة الأنوار» أو هي «الليبرالية على الصعيد المعرفي»[٧٧]. وقد انطلقت كرؤيةٍ جديدة للعالم في ضوء نتائج الاكتشافات العلمية، وخاصة في ضوء فيزياء نيوتن. وتقوم نظرتها إلى العالم[٧٨] على مقتضى الإيمان بسلطة العقل وسيادته وقدرته على اكتشاف الحقيقة في الطبيعة والمجتمع «تحت رقابة التجربة». وهي ـ لذلك السبب ـ ترفض النظرة الميتافيزيقية والمطلقة إلى العالم[٧٩] التي حكمتِ المعرفةَ الإنسانية في العهد الوسيط. لكن الأهمّ في ما أطلقته العقلانية ـ كحركة فكرية ـ من نتائج هو عقْلَنَةُ المجتمع والدولةِ ذاتِهما في العصر الحديث، أي انتقالها من مجرَّد فلسفة أو أفكار تحملها نخبة تنويرية إلى ثقافة عامة للمجتمع الليبرالي، وإلى مبدأ يُحْكُم قيام النظم والمؤسسات وطرائق اشتغالها. وإذا كانت العقلانية قد أدَّت في مجتمعات الغرب هذه الأدوار الكبرى، فإن أول ما تستطيعه في مجتمعاتنا المتأخرة نقد الفكر التقليدي والقيم التي تنتج وتعيد إنتاج حالة التأخر.

وأخيراً، يتعلق المفهوم **الخامس** بمسألةٍ شديدةِ الأهمية والخطورة في مجتمعاتنا هي مسألة العلاقة بين الدولة والدين. والمفهوم الذي يرى الحافظ أنه مفتاحيّ لحلّ معضلة هذه العلاقة ـ والذي ينتمي إلى منظومة مفاهيم الحداثة هو مفهوم **العَلْمانية** (Laïcité). تعني العَلْمَنَةُ الفصل بين الدولة والتعليم والأحوال الشخصية وبين الدين. وأساس هذا الفصل التسليم بقاعدتين: **أولاهما** أن العلمانية «تحترم مختلف الآراء الدينية، ولكنها لا تحابي أي واحدٍ منها»، **وثانيتُهما** أن الإنسان هو من يعود إليه «تنظيم شؤونه تنظيماً عقلانياً بلا قبْليات»[٨٠]. لا يمكن للدولة أن تنحاز إلى دين من أديان مواطنيها، لأن في ذلك الانحياز إخلالاً بالمواطنة المتساوية[٨١]، ولكنها تحمي حق مواطنيها في ممارسة اعتقاداتهم، لأن هذا من

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٧٨) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ٥٤١ ـ ٥٤٢.

(٧٩) وليس ذلك صحيحاً كما تشهد به فلسفة ديكارت ولايبنتز مثلاً.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(٨١) قد يقال هذا قد يصحّ في حالة المجتمعات المتعددة الديانات والطوائف والمذاهب، ولكن ماذا في حالة المجتمعات التي تدين بديانةٍ واحدة، وتتكون من طائفة واحدة ومن مذهب واحد؟ لا نعلم إن كان هناك =

صميم حقوقهم المدنية التي على الدولة صَوْنُها. وفي المقابل، لا يقوم مجال السياسة والدولة ـ في المجتمعات الحديثة ـ إلا على مبدأ العقل وعلى الفاعلية الإنسانية العقلانية؛ فالعلمانية ليست إلا «إحدى التظاهرات الفرعية لعملية عقلنة المجتمع» كما يرى الحافظ[٨٢]، وهي ـ لذلك ـ لا تُعَادي الدين ولا تُصَادِرُهُ من مجاله الطبيعي (= الحق الشخصي)، بل لعلَّها تحميه ـ بمعنىً ما ـ من التوظيف السياسي والاستغلال لأغراض ومصالح خاصة. ولهذه الأسباب جميعِها، فإن العلمانية تمثل مفتاحاً تاريخياً لحلّ معضلة العلاقة المرتبكة بين الدولة والدين، ثم بين الدولة والجماعات الأهلية الطائفية والمذهبية، أي العلاقة التي تمزّق نسيج وحدة العديد من المجتمعات وتمنعها من تحقيق الاندماج القومي.

تنتمي هذه المفاهيم إلى سلالة فكرية واحدة تسري فيها الإيبيستيمات نفسها، وتشترك في الخصائص **البيو ـ معرفية** نفسها. قد يَصِحُ أن يُقال إن الجامع بينها هو المفهوم الشامل للحداثة بحيث تبدو تجليات مفاهيمية له أو تشكيلات فرعية منه. ولكن، يصحّ ـ أيضاً ـ أن يقال إن مفهوم الحداثة ذاتَه ليس أكثر من حصيلة تركيبية لهذه المفاهيم والمعطيات والمكتسبات المعرفية والفكرية التي قاد إليها التفكير فيها ومن داخلها. في الحالَيْن، لا تَقْبَل هذه المفاهيم فصلاً بينها. كلّ واحدٍ منها يَنْشَدُّ إلى الآخر ويقود إليه: العلمانية تحيل إلى العقلانية، وهذه تحيل إلى التاريخانية، وهذه جميعها تحيل إلى الليبرالية، وتقود إلى الحداثة وتنجم عنها في الوقتِ عينِه. إننا، إذن، أمام **منظومة** كاملة غير قابلة للاجتزاء والانتقاء. وقد تعامل معها الحافظ على هذا المقتضى. لكنه لم يُسْهِب في التعريف بها، في ما كتب، تعريفاً نظرياً ما خلا الصفحات القليلة التي عرضها فيها عرضاً مكثَّفاً، وقد حاولنا الإمساك بأساسات ذلك العرض ومنطقه الداخلي. إلا أنه من الإنصاف القول إن حضور فاعلية هذه المفاهيم ـ كمفاهيم موجِّهة للتفكير ـ أمرٌ ملحوظ في نصوصه وليس موضع استفهام. ذلك ما نلحظه في تاريخانيته المتصالحة مع الليبرالية، وفي عقلانيته الشديدة المشتبكة مع القبْليات والمطلقات، مثلما سنلحظه ـ في ما يلي ـ في نزعته القومية (العربية) المكتنزة بالقيم الديمقراطية والعلمانية.

= مجتمعٌ في العالم المعاصر واحديَّ الدين والطائفة والمذهب. ولكن حتى مع وجوده، تقضي المواطنة في الدولة الحديثة بعدم النظر إلى المواطنين إلا من حيث علاقة الولاء التي تشدّهم إلى الدولة بمعزلٍ عن أي انتماء ثقافي أو ديني أو لغوي. ثم إن الدولة الحديثة (= الديمقراطية) دولة مدنية، الشعب فيها هو مصدر السلطة وهو مرجعية القوانين والتشريعات فيها، وليس أيَّ مصدرٍ آخر.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

سابعاً: الديمقراطية، والعلمانية، والاندماج القومي

لا ينفصل إدراك ياسين الحافظ لمعضلة الاندماج القومي عن إدراكه لمعضلة التأخر التاريخي، لأن الأولى مظهرٌ للثانية وتَجلٍّ بمقدار ما هي ـ في الوقتِ نفسِه ـ عامل من عوامل إعادةِ إنتاجها؛ فالمجتمع الذي يعاني نقصاً في الاندماج القومي مجتمع متأخر بالضرورة. لكن تلك المعاناة لا تكون في مقام النتيجة والعَرض فحسب، بل تصبح هي نفسُها آليةً من الآليات التي تكرّس ذلك التأخر وتعيد إنتاجَه. ولذلك لا يمكن أن يُكْتَفَى بالقول إن تجاوُزَ حالة التأخر يقود إلى حلّ معضلة الاندماج القومي، وإنما ينبغي أن يقال ـ بالتوازي ـ إن حلّ هذه المعضلة يشكّل أيضاً مدخلاً حاسماً إلى تجاوز التأخر التاريخي. ذلك أن هذا التأخر ليس شيئاً آخر سوى عجز المجتمع عن تحقيق الشروط الأساس لتقدّمه، وهو التوحيد القوميّ، بسبب عجزه عن إنهاء أو تجاوز الأسباب التي تمنعه من تحقيق ذلك التوحيد، ومنها التفتُّت والتناثر. تصبح المعادلة هنا قابلة للقراءة على النحو التالي: يستدعي تحقيق التقدم وتجاوز حالة التأخر تحقيق التوحيد القومي كشرط لا بدّ منه. وهذا الأخير يمتنع من دون حلّ مشكلة الاندماج القومي التي يولِّدها ذلك التناثر(٨٣).

كانت هزيمة ١٩٦٧ قد نبَّهتْ ياسين الحافظ ـ كما رأينا ـ إلى حقيقة التأخر التاريخي الذي مثَّل الأساس العميق لتلك الهزيمة، ولحالة التراجع التي شهدها الوضع العربي في أعقاب ذلك، وصولاً إلى الانقضاض على النهضة العربية الثانية (كما كان الحافظ يسمّي المشروع الناصري). كما أتت وقائعُ الحرب الأهلية اللبنانية ـ التي اندلعت في ربيع العام ١٩٧٥ ـ تنبِّهُه إلى حقيقة ما يعانيه المجتمع العربي من أزمة حادة في تحقيق الاندماج الاجتماعي والقومي، يعبّر عنها التذرُّر الاجتماعي العصبوي والانقسام الأهليّ على الحدود التي ترسُمُها العصبيات. لقد كان وعيُ ياسين الحافظ حاذاً دائماً بمركزية مسألتي الوحدة العربية والديمقراطية. لكنه أصبح أحدَّ من ذي قبل في منتصف السبعينيات. والجديدُ في حدَّته ليست كثافةُ تلك الحدّة بمقاييس التعبير الكمّيّ عنها، وإنما الجديدُ فيها **نوعيتُها**، وهي ـ هنا ـ التعبير عن تلك المركزية التي للمسألتيْن تعبيراً **جدلياً**، أي من خلال النظر

---

(٨٣) ينتقد الحافظ الفكر القومي العربي الذي «كان أفقر من أن يستطيع وعي واقعة التناثر العربي، وبالتالي مجابهة مسألة الاندماج القومي العربي» حيث إنه «اختزل (وبالتالي سطَّح) المسألة القومية إلى مسألة الوحدة العربية واستراح، في حين أن مسألة الوحدة، على الرغم من أنها التتويج والمآل، تشكل جانباً من جوانب المسألة القومية وتظاهرة من تظاهراتها، وبالتالي فإن مسألة المشروع الوحدوي أو عقبات المشروع الوحدوي (أو بعضها الرئيسي على الأقل) تكمن في واقعة التناثر العربي». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٥.

إليهما في **تلازمهما الماهويّ** لا في انفصالهما واستواء الواحدة منهما بمعزلٍ عن الأخرى. لم تَعُدِ الوحدة العربية ممكنة من دون مضمون ديمقراطي، ومن دون نضالٍ ديمقراطي يقود إليها؛ كما إن الديمقراطية لم تعد ممكنة من دون أفقٍ وحدوي ومن دون مضمونٍ قومي.

ربّما كان للتجربة الحياتية (الشخصية والعائلية) كبيرُ أثرٍ في رفع معدَّل الحساسية النفسية والفكرية لدى ياسين الحافظ تجاه مسألة عُسْر الاندماج الاجتماعي في المجتمع العربي، وما تعنيه هذه المسألة من إخفاق في الجواب عن «معضلة الأقليات» (كما تفيدنا سيرتُه الذاتية المَرْوية أو المكتوبة[٨٤] وشهادتُه الواعية عن أثر تلك التجربة في صقل وعيه بتلك المسألة)[٨٥]، غير أن تلك «الخامة» التي قدَّمتْها التجربةُ الحياتية في بواكيرها الطفولية، كانت تحتاج إلى تَصْنِيع فكريّ يحوِّلُها من هيئتها الأولية (السديمية) إلى لحظةٍ فكرية واعية. وليس من شكٍّ في أن تمرينَهُ المستمر على نقد التجربة العربية المعاصرة هو ما قادَهُ إلى بناء تلك اللحظة الواعية. وهو التمرينُ الذي ساعدَ عليه أكثر، ورفَعَ معدَّلَهُ على نحوٍ أكبر، ما جرى منذ هزيمة عام ١٩٦٧ وتراجُع المشروع القومي.

أين، وفِيمَ، تتجلى أزمةُ الاندماج الاجتماعي؟

تتجلّى في الانقسام العمودي الذي يُغرق الشعب «في ولاءات محلية أو طائفية»[٨٦] ويجعل الأمة «في حالة تفتُّتٍ وتذرير»[٨٧]. من نافلةِ القول إن ذلك

---

(٨٤) انظر في هذا: «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية ايديولوجية ـ سياسية» المثبتة في: الحافظ، «الهزيمة والايديولوجيا المهزومة».

(٨٥) في روايته لبعض وقائع سيرته، نقف مع الحافظ على بعض تلك الشواهد الدالة على معاناته المبكرة مع موضوع «الأقليات». يروي ياسين الحافظ ـ ابن الوالد العربي المسلم (السنيّ) والأمّ الأرمنية المسيحية ـ مشهداً منها كالتالي: «رغم المكانة التي كانت لأمّي لدى والدي، إلا أنها كانت مضطهدة كزوجة ثم كامرأة في مجتمع يحتقر المرأة، كما أنها كانت ضعيفة ومضطهدة بوصفها أجنبية (أرمنية، بالتالي، مسيحية) من خارج القومِ الديري [يقصد: أهل بلدة دِير الزّور في سورية: ع. ب.]. لم تبرح ذهني قط الدموع التي كانت تترقرق في عينها، كما لم يبرح ذهني ما عانيتُ في طفولتي من أطفال أقربائنا وجيراننا، لأن أمي غير ذات أصل إسلامي وغير ديرية. . . ذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أمي تقبع ولا شك في أساس الوعي الديمقراطي الذي امتلكتُ في ما بعد بدءاً من الستينيات. إن إدانتي التي لا ترحم للمجتمع التقليدي واهتمامي الشديد (بل قل هواي) بالثورة الديمقراطية ودورها الأوّلي والحاسم في سيرورة التقدم العربي، وبالتالي قضية تحرُّر المرأة بوصفها رائزاً ومحك تحرُّر المجتمع ككل، ليست بلا صلة، على الأرجح، بهذه التجربة العائلية التي عانيت. كما أن المضايقات التي عانيتُها من أبناء أقربائي في مرحلة الطفولة، بسبب وضع أميّ القومي والمذهبي، هيأتني لِتفهُّمٍ عاجلٍ وعميق لمسألة الأقليات في العالم العربي. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨٢ ـ ٦٨٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٥٨.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨٥٦.

الانقسام فِعْلٌ من أفعال السياسة يقود التكوينَ الاجتماعيَّ إلى اصطفافاتٍ تقليدية من نمطٍ عصبويّ. لكنه لا يكون فعلاً قادراً على إنتاج هذه الحال من التقابل العصبويّ إلا لأنه يتغذّى من تكوينٍ فسيفسائي تنتظمُهُ روابطُ القرابة التقليدية. ثمة خَلَلٌ إذن ـ في رأي ياسين الحافظ ـ يكمن في المجتمع المتأخّر ذاتِه، هو نفسُهُ الذي يؤسِّس لقيامِ حياةٍ سياسية محكومةٍ بمنطق العصبيات، مدفوعةٍ إلى التعبير عن نفسها في صورة صراعات أهلية مدمِّرة للنسيج الاجتماعي ولوحدة الشعب والكيان. ليس المجتمعُ المتأخرُ هذا سوى المجتمع العصبوي، أي المجتمع الذي يعاني نقصاً حاذاً في الاندماج الاجتماعي بسبب انقساميته؛ وهو المجتمع الذي تأخذهُ تناقضاتُه إلى التعبير عنها في صيغة حروبٍ أهلية: طائفية أو عشائرية أو ما شَاكَلَ ذلك.

وَجَدَ ياسين الحافظ في الحرب الأهلية اللبنانية، المندلعة في ربيع العام ١٩٧٥، تمثيلاً دقيقاً لتلك الصراعات التي يَحبل بها المجتمع (العصبوي) المتأخر، أي المجتمع الجاهز للهزيمة: من الخارج كما في ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، ومن الداخل، كما في الحرب الأهلية اللبنانية[٨٨]. وخلافاً لمعظم المثقفين التقدميين العرب الذين أخطأوا قراءةَ حدث الحرب الداخلية اللبنانية، وانساقوا وراء الاعتقاد بأنها توفر مناسبةً لتصفية تيار «انعزالي» لبنانيّ معادٍ للعروبة، ولفتح الطريق أمام انتصار المشروع الديمقراطي العلماني على المشروع الطائفي، لم ينزلق الحافظ إلى التهليل بها أو إلى تبريرها، وإنّما أَنْزَلَ بها أشدَّ أنواع الإدانة، ورأى فيها وبالاً على لبنان والأمة العربية لا يليق بأي تقدّمي أن يلتمس له التبرير. أما الذين أيدوا الحرب، وراهنوا على حبلها «الثوري»، فكانوا ـ في رأيه ـ يفتقرون «إلى وعي مناسب بمشكلة الأقليات»، ويهملون «المنظورات الايديولوجية والسياسية (العلمانية ـ الديمقراطية) الضرورية لإطلاق عملية دمج الأقليات قومياً في المصهر الأكثري»، كما إنهم يكتفون من الموضوع كلّه بـ «محاكمة وإدانة الأقليات»[٨٩].

إن الجواب عن معضلة الأقليات، في رأي الحافظ، هو المدخل الصحيح إلى الجواب عن أزمة المجتمع العصبوي، وعن معضلة نقص الاندماج الاجتماعي التي يعانيها، وهي ـ بالتالي ـ المدخل إلى إنهاء الأسباب التي تنتج الانقسامات

---

(٨٨) الحافظ، «في المسألة القومية الديمقراطية،» ص ١٠٩٩.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١١١٧ ـ ١١١٨.

والاصطفافات الطائفية والحروب الأهلية في المجتمع العربي. وهذا الجواب (الشامل والعميق) لا يكون، في نظره، إلا من خلال الديمقراطية والعلمانية. من خلال الديمقراطية، لأن هذه هي قاعدة المواطنة التي تذوب فيها أشكال الانقسام والتمايُز العصبويّ؛ ومن خلال العلمانية لأن العلمنة «تشكل مفتاح حلّ مسألة الاندماج القومي»[٩٠]. غير أن ياسين الحافظ، الذي يدرك على نحوٍ حاد أن «مشكلة الأقليات هي إحدى تظاهرات مشكلة الأكثرية»[٩١]، يعرف أن الحلّ السياسي المستند إلى خيار العلمنة ليس دائماً مضمون النتائج أو قابلاً لأن يكون ناجعاً في الجواب عن هواجس الأقليات في مجتمع أكثري غير مندمج وغير ديمقراطي. فقد تكون العلمنة صيغة أخرى لتنمية تلك الهواجس على نحوٍ أعلى. وذلك، بالذات، ما فَهِمَهُ الحافظ من شعار العلمنة السياسية الذي طرحتْهُ الحركة الوطنية اللبنانية خلال سنتي الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦).

إن العلمنة السياسية غير قابلة للتطبيق في مجتمع طائفي، أو في مجتمع تحكُمه العلاقات الطائفية، كالمجتمع اللبناني، لأكثر من سبب أهمُّها أنها تَحْرُثُ في حقْلٍ اجتماعيّ مستحيل هو الاجتماع العصبويّ المحكوم بعلاقات الولاء الطائفي والديني الذي لا يَقْبَل أيَّ نوع من الفصلِ بين التمثيل السياسي والتمثيل الديني (= الطائفي)، أي أنها تتوهَّم إمكان تَحَقُّقِها من خلال تعايُشِها مع نقيضها (= الطائفي) الذي تُبْقي عليه ولا تَنَال من الأسس والشروط التي تُنْتجه وتعيد إنتاجه. يرفض الحافظ هذا النوع من العلمنة السياسية ـ التي يسميها «علمانية السطح السياسي»[٩٢] ـ لأنها لا تعني في جوهرها سوى إلغاء الطائفية السياسية من دون المساس بالعلاقات الطائفية في المجتمع، ومنها التعليم الطائفي، أي ـ أيضاً ـ من دون المساس بالمقدّمات التي تصنع الطائفية السياسية نفسها. وهذا ليس يعني، في مطافه الأخير، شيئاً آخر غير الحكم بالفشل على العلمنة السياسية نفسها، إذ «كيف تتعلمن السياسة في الوقت الذي يبقى فيه المجتمع طائفياً؟ كيف يمكن أن تكون السياسة معلمنة في الوقت الذي تبقى فيه المدرسة والثقافة والأحوال الشخصية ذات طابع وأطر طائفية؟». ليس ممكناً ذلك إذن لأنه «ليس ثمة نصف علمنة، كما أنه ليس ثمة إمكانية لعلمنة حيّزٍ من المجتمع من دون الآخر»[٩٣].

(٩٠) الحافظ، «التجربة التاريخية الفييتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية،» ص ٥٤٢.

(٩١) الحافظ، «في المسألة القومية الديمقراطية،» ص ١١٤١.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١١٢٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩٦.

ما العمل إذن؟

لا حلَّ إلا بالعلمنة الشاملة التي تطال مجموع بُنى المجتمع وقطاعاته في كليتها غير القابلة للفصل[٩٤]، أي لا حلّ إلا بعلمنة اجتماعية وثقافية تضع حدّاً للأسباب التي تُنْجب الطائفية السياسية. ذلك أن الطائفية السياسية ـ التي يُرَاد مَحْوُها تحت شعار «إلغاء الطائفية السياسية» ـ لم تنشأ من عدم، وليست منفصلة عن مقدّماتها «الطبيعية»، ومقدماتها ليست شيئاً آخر غير الطائفية نفسها: كعلاقات اجتماعية وكثقافة جماعية تهيمن داخل جماعة من الجماعات الاجتماعية المغلقة. لقد أدرك الحافظ تماماً أن «علمانية السطح السياسي»، التي يعبّر عنها برنامج الحركة الوطنية اللبنانية (في العام ١٩٧٦)، والتي تكتفي من نضالها العلماني بمقارعة الطائفية السياسية من دون الطائفية ككل، إنما هي «علمانية» مُدَاهِنة لقوىً طائفية (مسلمة) ضدّ قوى طائفية أخرى (مسيحية)؛ أي ـ بالتالي ـ هي انحياز لفريقٍ طائفي ضد آخر[٩٥]! وبالتالي يَبْطل تماماً وصفُها علمانية.

علمانية ياسين الحافظ مختلفة. إنها أقرب ما تكون إلى علمانية ناصيف نصّار و ـ قبلهما ـ شبلي الشميّل، أي راديكالية وقاطعة ولا تقبل أقل من التعبير عن نفسها في المجالَيْن الأكثر حيوية وحساسية: الاجتماعي والثقافي. غير أن هذه الراديكالية لا تُفْهَم إلا في ضوء الوظيفة التي يفترض الحافظ أن العلمانية تنهض بها في مجتمع ما (كالمجتمع العربي)، وهي: تحقيق **الاندماج القومي**[٩٦]. إنها، بهذا المعنى، ليست ما عَنَتْهُ في موطنها الغربيّ كنضال ضد الكنيسة وضد السلطة الدينية من أجل تحرير الفرد والمجتمع من استتباعها لهُمَا، بمقدار ما هي نضال من أجل الديمقراطية والمواطنة التي تحرِّر الناس، أو المواطنين، من علاقات استتباع سياسيّ باسم الانتماء الطائفي تُصَادِرُ مواطنيتهم في الدولة، وتُذَرِّرُ المجتمع وتَهْتِكُ نسيجَه الداخلي.

لم تكن علمانية الحافظ ضدّ الطائفية بما هي علاقة دينية، بل **بما هي علاقة سياسية** تتذرَّع بالدين. لذلك كان محتواها الديمقراطي شديد الوضوح.

---

(٩٤) «إن العلمنة، وهي جانب من جوانب عقلنة المجتمع، لا يمكن أن تكون فاعلة في المجتمع ما لم تتناول جماع بنيات المجتمع، والتي لا تشكل البنية السياسية سوى جزء منها، بل وجزء مرتكز على البنى الأخرى، وبخاصة الايديولوجية والثقافية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩٧.

(٩٥) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١١٢٧ ـ ١١٣٢.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١١٣٢.

الفصل الثامن

في الدفاع عن الحداثة ونقدها

عُرِفَ هشام جعيط، على أوسع نطاقٍ عربيّ وعالمي، كمؤرخ. وهو يمثل ـ مع عبد الله العروي ـ أهم رموز الجيل الثاني من المؤرخين العرب في الحقبة المعاصرة بعد الجيل الأول الكبير: جيل عبد العزيز الدوري، وأحمد صالح العَلي، ونقولا زيادة، ومحمد المنوني[1]. لكن هشام جعيط، شأنه في ذلك شأن عبد الله العروي، لم يكن مجرَّد مورِّخ[2]، حتى لا نقول إنه أكبر من مورِّخ. فقد أطلّ الرجل على قضايا فكرية عديدة تنتمي إلى التاريخ الثقافي والسياسي العربي ـ الوسيط والمعاصر ـ ومسائل الهوية والمصير[3]، وإلى نقد المعرفة الغربية ـ وضمنها الاستشراق ـ

---

(١) سبق هذا الجيل الأول ـ الذي بدأ التأليف في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ـ ثلاثة أجيال من المؤرخين العرب في العصر الحديث: منذ حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر إلى الحرب العالمية الأولى. وكان من أبرز ممثلي تلك الأجيال الثلاثة: الجبرتي، وأحمد بن أبي الضياف، وخالد ابن أحمد الناصري، وجرجي زيدان، والأعرج السليماني. . . إلخ.

(٢) على الرغم من أنه قدَّم عملَيْن تاريخيين فريدَيْن ومرجعيَّيْن عن تاريخ الحواضر الإسلامية (الكوفة) وعن الفتنة الكبرى في العهد الأول؛ ويباشر اليوم تأليف عمله العلميّ الكبير عن السيرة النبوية، وإن لم يكن كلّه واقعاً في باب التاريخ. انظر: Hichem Djaït: *Al-Kufa, naissance de la ville islamique*, islam d'hier et d'aujourd'hui; 29 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1986), et *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1989).

أما عبد الله العروي، فيمكن الرجوع إلى كتبه الخمسة (المرجعية) التالية، انظر: Abdallah Laroui: *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, fondations, [nouvelle éd.] (Paris: F. Maspero, 1970); *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: F. Maspero, 1980); *Esquisses historiques* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1992); *Islam et histoire: Essai d'épistémologie*, bibliothèque Albin Michel idées (Paris: A. Michel, 1999), et

مفهوم التاريخ، ٢ ج، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧).

(٣) انظر في هذا: Hichem Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, collection esprit. La Condition humaine (Paris: Editions du Seuil, 1974).

للإسلام[٤]، وإلى إشكاليات الحداثة والنهضة والتقدم وجدليّاتها مع الهوية[٥]. والأهمّ من ذلك أنه أطلّ عليها ـ كما على قضايا التاريخ ـ بعُدَّة معرفية ومنهجية غنية ورصينة؛ فمن معرفة واسعة بالتاريخ الثقافي والسياسي والديني للإسلام الوسيط، إلى شبيه ذلك بالتاريخ الثقافي والسياسي العربي: الحديث والمعاصر، إلى معرفةٍ بالتاريخ الثقافي الغربي الحديث، إلى اقتدارٍ خلّاق على الانتقال من التاريخ السياسي إلى علم الأديان المقارن، إلى علم اجتماع الثقافة إلى الفلسفة وتاريخ الأفكار، إلى فلسفة الجمال. . . ؛ وهو غنًى لا يضارعه فيه ـ في الفكر العربي المعاصر ـ سوى عبد الله العروي، وإن كان جعيط يعترف له بالريادة والتميّز[٦].

لا نبالغ حين نقول إن هشام جعيط في جملة مفكّرين عرب معاصرين ـ قليلين ـ يمثلون جيلاً فكرياً نهضوياً جديداً، أو ـ على نحوٍ أدق ـ تمثل أعمالُهم لحظة فكرية[٧] نوعية جديدة في مشروع النهضة الثقافية العربية، هي اللحظة النهضوية الثالثة في الفكر العربي المعاصر[٨]. وقد يكون جعيط، والعروي، أكثرهم موسوعية وعالمية[٩]. . . ، وأكثرهم تواضعاً في الآن نفسِه، على الرغم من أن كتاباتِه لم تَلْقَ ـ بكل أسف ـ الاستقبالَ عينَه الذي لقيته كتابات مفكّرين عرب

---

(٤) انظر في هذا: Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, collection esprit (Paris: Seuil, 1978).

(٥) انظر في هذا: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(٦) في حوار فكريّ أجريناه معه في العام ٢٠٠٣، وفي معرضِ سؤال وضعنا فيه جعيط موضع مقارنة بالعروي على صعيد التنوع والموسوعية المعرفيَّيْن، اعترف جعيط بتواضع العالِم أن «العروي أكثر من ذلك، فهو مفكر كبيرٌ حقّاً، صارم، وذو أفق متّسع حقّاً، ولا يمكن مقارنته بغيره». انظر في هذا: **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)**، حاورهم عبد الإله بلقزيز، سلسلة حوارات المستقبل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٧٢.

وكان جعيط قد نوَّه بفكر العروي في كتابه *L'Europe et l'Islam*؛ كما سبق وكتب عنه واصفاً فكره بأنه يتّسم بالاتزان والدقة والصلابة. انظر: Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 12.

(٧) اللحظة في التقسيم أو التحقيب التاريخي الثقافي أوسع من الجيل، لأنها قد تستغرق زمناً أطول ربّما استهلك أكثر من جيلٍ أو جيلين. وغالباً ما تتحَدَّد بإشكالياتٍ وخطابات قد تكون مدار تفكير مفكرين عديدين من أجيال مختلفة.

(٨) إذا أمكن ردّ اللحظة الثقافية النهضوية **الأولى** إلى أعمال مفكّرين ومثقفين عرب في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (مثل الطهطاوي، والتونسي، وعبده، والكواكبي، والشدياق، والبستاني، واليازجي، وفرح أنطون، وحسين المرصفي، وقاسم أمين، وجرجي زيدان. . .)؛ وإذا أمكن ردّ **الثانية** إلى علي عبد الرازق، ولطفي السيّد، وطه حسين، وأحمد أمين، وساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وإحسان عبّاس، وجمال حمدان. . . إلخ، فإن في قلب اللحظة النهضوية الثالثة عبد الله العروي، وهشام جعيط، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، والياس مرقص، وأنور عبد الملك، وسمير أمين، وناصيف نصّار، وحسن حنفي، وعلي أومليل. . . ، على اختلافٍ بينهم في المنابت الفكرية والمقالات.

(٩) ينطبق ذلك ـ إلى حدّ ما ـ على أنور عبد الملك وسمير أمين.

آخرين (خاصة العروي والجابري وأركون) من الوسط الثقافي، ومن عموم القراء، لأسباب ليس يسيراً علينا تفسيرُها، وليس يمكن ردُّها إلى اللغة التي كتب بها جعيط معظم كتبه ودراساته[10]. ومع أن مثل هذا التجاهل لأعمال مفكّر عربي نادر من طراز جعيط مدعاةٌ للأسى ولإحباطٍ شخصيّ[11]، إلا أن الرجل لم يستسلم للضغط النفسي، ولم يقطع مع تجربة الكتابة بالعربية[12].

ينتمي هشام جعيط إلى الجيل الفكري والسياسي نفسه الذي ينتمي إليه عبد الله العروي وياسين الحافظ ومحمد عابد الجابري، وبالتالي يشترك معهم ـ كما مع آخرين ـ [13] في الاهتجاس بالقضايا عينِها التي طرحت نفسها على ذلك الجيل. مثلَ هؤلاء، تعرَّف على نصوص الفكر الليبرالي العربي في صباه (وفي صِبَاهُم)، في الأربعينيات، حين كان الفكر ذاك في ذروة عنفوانه وفي عزّ تأثيره. ونشأ شاباً في حقبة المدّ الوطني التي حملت الاستقلال إلى تونس ـ كما إلى المغرب ـ في منتصف الخمسينيات. عاش الشطر الأكبر من شبابه فصول المدّ القومي العربي في سنوات الخمسينيات والستينيات. مثلما الْتَاعَ مثلهم بهزيمة المشروع القومي في عام ١٩٦٧ التي هزَّته هَزّاً، ودفعته ـ كما آخرين ـ إلى طرح أسئلة جديدة. وبسبب هذه السمات المشتركة[14] بين جعيط ومجايليه، كان عليه

---

(١٠) باستثناء كتابين له بالعربية (= **أزمة الثقافة الإسلامية**، **وفي السيرة النبوية**، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠))، فإن الأعمال الأخرى لهشام جعيط صدرت بالفرنسية. لكن هذا ليس كافياً لتفسير ضعف الإقبال العربي على قراءة تلك الأعمال، ذلك أن جميع كتب أنور عبد الملك وسمير أمين ومحمد أركون صدر باللغة الفرنسية، ونصف أعمال عبد الله العروي صدر أيضاً بالفرنسية، ناهيك بأن كتابات جعيط ـ ككتابات عبد الملك وأمين العروي ـ تُرجمت ونُشِرت بالعربية.

(١١) من ذلك الإحباط مثلاً أن هشام جعيط كان قد فَكَّر في استكمال الجزأين الثاني والثالث من كتابه عن: **السيرة النبوية** ـ على ما أخبرني بذلك ـ باللغة الفرنسية بعد أن لم يَلْقَ الجزء الأول منه: المكتوب بالعربية، والمنشور في دار الطليعة، الاهتمام الذي يليق به على الرغم من قيمته العلمية الفائقة. ولعلَّه تراجع عن ذلك بعد إصداره الجزء الثاني منه في دار الطليعة.

(١٢) أنهى مؤخراً تحرير كتاب عن التاريخ صَدَرَ عن دار الطليعة.

(١٣) منهم أنور عبد الملك (ولعله الرائد في هذا الجيل سبقاً زمنياً على الأقل)، والياس مرقص، وصادق جلال العظم، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، وأدونيس.

(١٤) تتلازم مع هذه السمات المشتركة تباينات أو تمايزات بين رموز هذا الجيل: يشترك جعيط مع العروي ـ مثلاً ـ في كونهما مؤرخيْن ومتشبّعين بالثقافة الغربية الحديثة، لكنهما يختلفان في الخيارات السياسية العربية: كان العروي أقرب إلى الناصرية، وإن بدرجةٍ أقل كثيراً من ياسين الحافظ، بينما كان جعيط أقرب إلى «البعث»، وخاصة إلى أفكار ميشيل عفلق حول الأمة والوحدة. ويشترك جعيط مع الجابري في تشبُّعهما بالثقافة العربية ـ الإسلامية وبتوجُّههما العروبي المتأثر بتراث «البعث»، لكنهما يختلفان في الاختصاص المعرفي، وفي نوع المقاربة المنهجية لموضوعات التفكير عندهما، والأهم أنهما يختلفان في المرجعيات الفكرية حيث يميل جعيط أكثر إلى اعتماد منظومات الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

أن يكون شريكاً في التفكير في الهاجس الفكري المشترك ـ الضاغط حينها على الانتلجنسيا العربية ـ الذي هو: **إعادة التفكير في المشروع الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ** للعرب في ضوء حال الإخفاق التي انتهت إليها الثورة.

ليس من شك في أن ذلك الهاجس (الفكري)[15] الذي أعاد التفكير في المشروع الثقافيّ والاجتماعيّ ـ السياسيّ العربيّ عبَّر عن نفسه لدى الرموز الفكرية لذلك الجيْل ـ وهشام جعيط في جملتهم ـ من خلال أسئلة جماعية من نوع: لماذا أخفق مشروع النهضة؟ ولماذا أخفق مشروع الثورة؟ كيف نتمثل مكتسبات الفكر الكوني، وكيف نُوَطِّنُها في نسيج الفكر العربي؟ ما العلاقة بين الكونية والخصوصية القومية؟ كيف نحلّ معضلة العلاقة بين الهوية والحداثة؟ كيف نعيد قراءة التراث؟ أية حداثة نريد؟ كيف نتجاوز التأخر ـ والتخلف والتبعية استطراداً ـ لننتمي إلى التاريخ؟ كيف يمكن إعادة تأسيس المشروع الثقافي العربي واستئناف مشروع النهضة؟ . . . إلخ. وهي أسئلة لم يتوقف جعيط عن مقاربتها منذ ما يزيد على ثلاثة عقود وبكيفياتٍ من التناول مختلفة.

أولاً: معنى الحداثة وصورتُها في الوعي العربي

ليست الحداثة، في رؤية جعيط، حقيقة زمنية دياكرونية تراكمية وكمية في المغامرة الإنسانية؛ إنها **ثورة** في تطور تلك المغامرة، وتحوُّلٌ حاسم في **مسارها**، وفي **منطقها** لم يكن له نظير في الجِدّة والأهمية منذ آلاف السنين؛ ذلك أن «. . . الحداثة كما نسميها الآن، وقد تجلَّت وأينعت منذ عام ١٦٠٠، ليست فقط مسألة بروز ونموّ وازدهار حضارة جديدة أخرى بزّت غيرها من الحضارات وسيطرت عليها، بل هي تحوُّلٌ عميق في تطوّر الإنسانية، وقفزة ضخمة لا تماثلها إلا القفزة النيوليتية منذ عشرة آلاف سنة حين اخترع الإنسان الزراعة ودجَّن الحيوان وبنى القرى واستقر»[16]. الحداثة، بهذا المعنى، **قطيعة** مع ماضٍ حضاريٍّ حَكَمَهُ منطق التراكم والتطور داخل البنية التاريخية ـ الثقافية نفسها، وإنشاءٌ لنظام من التراكم والتطور جديدٍ. إنها عينُها قطيعة الصناعة مع الزراعة، وقطيعة العلمِ مع الميتافيزيقا، والتجارة الحديثة مع المركنتيلية، ثم الرأسمالية مع الإقطاع،

(١٥) وهو هاجسٌ سياسي في الوقت نفسه، أو قل هو هاجسٌ سياسيّ يعبّر عن نفسه من خلال مفردات الفكر.

(١٦) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٢٧.

والفردانية مع العلاقات الجماعوية، والإصلاح الديني مع سلطان الكنيسة الكاثوليكية، والعلمانية والنظام المدني مع «الحق الإلهي» (Droit divin)، والعقد الاجتماعي مع الاستبداد المطلق. . . إلخ.

يَلْحَظ الأستاذ جعيط، بذكاء، فروقاً وتمايزات بين ظاهرتين في أوروبا النهضة لم يقع الانتباه إليها كثيراً، هي الفروق بين الإصلاح الديني والنهضة. كان الإصلاح شعبوياً وقومياً (ألمانياً)، وعقيماً جمالياً في مقابل نهضةٍ بدتْ نخبوية وكوسموبوليتية إلى حدّ، وذات مضمونٍ جماليٍّ عالٍ[١٧]. لكن هذا الإصلاح الديني الذي «زجَّ بالشعب في حركة التاريخ»، يقول جعيط، لم يكن ضعيف التأثير الثقافي قياساً بالنهضة كما قد يُظَن، بل كانت تأثيراته الثقافية عميقة في اللغة (الألمانية) وفي المُعْتَقَد الجماعي، كما في الفن[١٨]. وهو ـ لذلك السبب ـ وجهٌ من وجوه الحداثة الأوروبية؛ وقد يكون منطلقاً رئيساً من منطلقاتها. وإذا كان الانتباه إلى دوره الثقافي مفيداً جداً في تقدير أهميته ـ كما قيمته ـ في تأسيس مقدمات الحداثة، فإن القول إنّه شعبوي لا يضيره في شيء أو يصادر قيمته تلك، بل يشهد له بالتوسُّع والفشوّ والنفاذ، أي بالصيرورة **ثقافةً جمعية**، ومهمازاً أيقظ وعياً سادراً في سباته، وأطلق طاقاتِ مجتمع عَطَّلها سلطان الإكليروس، أي أنه ـ بمفردات هشام جعيط ـ «زجّ بالشعب في حركة التاريخ».

نُلحُّ ـ هنا ـ على مسألة الإصلاح الديني لاتصالها بمفهوم الحداثة ذاته. حين تكون الحداثة قرينة على سلطان الإنسان، في مقابل سلطان الدين (الكَنَسِيّ)، وعلى سلطان العلم في مقابل سلطان التأويل البابويّ للنصّ الدينيّ وروايته الوحيدة لحقيقة الكون والطبيعة والإنسان، وعلى سلطان السياسة المدنية والعقد الاجتماعيّ في وجه سلطان الملوك والأمراء المستبدين المتحالفين مع الكنيسة والمعيَّنين أحياناً من الصَّرح البابويّ، كما في وجه أزعومة «الحق الإلهي». . إلخ، **يكون الإصلاح الديني ـ إذن ـ في قلب تلك الحداثة وفي أساس مقدماتها ومنطلقاتها**. وتزيد أهمية هذا الاستنتاج حين نلاحظ أن الفكرة العَلْمانية نفسَها لم يكن في مُكْنِها أن تنشأ في أوروبا إلا في امتداد حركة الإصلاح الديني التي

(١٧) هذا التمييز بين الإصلاح الديني والنهضة في أوروبا ـ الذي يستند فيه الأستاذ هشام جعيط إلى ما كتبه أنطونيو غرامشي في الموضوع. . . سيعيد توظيفه في السياق العربي الحديث والمعاصر حين يناقش الفارق بين الإصلاحية الإسلامية والنهضة. انظر: المصدر نفسه، الفصل الرابع.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٠.

انتزعت الدين من احتكار الكنيسة وإقطاعها الروحيّ لِتُحوِّلَهُ إلى ملكية جماعية للمجتمع، من خلال إسقاط وظيفة الوساطة الكهنوتية (الإكليروسية) بين المؤمنين والنصّ الديني، وتأسيس الصلة المباشرة بين العقل والنصّ بمعزل عن سلطة تأويلية وسيطة. وإذا كان من نتائج ذلك إطلاق الفعالية العقلية (العقلانية) في فهم النصّ، فإن من نتائجه أيضاً تحييد دور الدين والكنيسة في الشأن العام، ومن ثمة الفصل بين المجال الديني والمجال السياسي. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك ـ أيضاً ـ ما أحاط العلم (التجريبي والعقلاني) بالحماية، وأطلق مغامرة الإبداع العلمي الإنساني من عِقالها.

في رحم الإصلاح الديني، إذن، نَمَت العقلانية والعلمانية والإنسانوية والمغامرة العلمية، أي سائر الظواهر التي نضعها تحت عنوان الحداثة؛ فهل عَنَت الحداثة بالضرورة إسقاط الدين؟

لعلّ الأدق أنها قادت إلى حالٍ ما من الفراغ الديني، دون أن يكون هذا مرادفاً لإلغاء الدين، ودون أن تعجز الحداثةُ إياها عن ملء ذلك الفراغ، «فالغرب عوَّض الدين بعمق الثقافة بدءاً من القرن الثامن عشر، فأبدع النزعة الإنسانية، أي الإنسان، كقيمةٍ عليا، وتقدّم بصفة مذهلة في فك رموز العالم عن طريق العلم، فصار الإنسان الواعي يفقه تركيبة العالم، ومضى شوطاً بعيداً في الفلسفة، ثم وعى التاريخ الإنساني وتركيبة المجتمعات والدول؛ فالفراغ الديني امتلأ بفضل الفتوحات الفكرية والفنية، مع أن الدين لم يُمْحَ تماماً، فحرية المعتقد مضمونة، إلا أن الإطار المرجعي للحداثة يقلّص بالضرورة المشاعر الدينية»[19]. وليس في القول بضمان الحداثةِ حريةَ المعتقد، وإن إطارها المرجعي يقلّص المشاعر الدينية تناقض؛ إذِ الحداثةُ، وإن كانت تحمل رؤيةً للعالم مختلفة، لا تشرِّع لإلغاء الدين أو إزاحته من الحياة العامة، لأن وراءها فكرة الاختلاف؛ لكن تأثيراتها في الناس ـ بمن فيهم المؤمنون ـ عميقة إلى درجةٍ يجد فيها هؤلاء أجوبةً عن إعضالات أو أسئلة أو حاجات كانوا يلتمسون الجواب عنها من الدين، ثم إلى درجةٍ تَفُكُّ فيها انغلاق الناس على مرجعهم الديني أو على مشاعرهم المتهيّبة من كل ما يَصْدُر عن غير الدين.

بهذا المعنى تكون الحداثة انقلاباً هائلاً في تاريخ الإنسانية، لأنها تحوُّلٌ كبير ـ وغير مسبوق ـ في رؤية الإنسان للعالم، وفي قدرته على التحكّم أكثر في هذا العالم: في قوانين الطبيعة، كما في نواميس الاجتماع الإنساني. والأهمّ في ذلك ـ

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

في ما اتَّصل بموضوعنا ـ أن هذه الحداثة الناشئة في أوروبا، منذ أربعة قرون خلت، لم يعد نطاقُها أوروبياً أو غربياً فحسب، بل فاضت عن جغرافيتها لتتدفق على العالم بأسره، وفي جملته البلاد العربية والإسلامية منذ نيّفٍ وقرنين.

* * *

كيف استوعى العرب والمسلمون هذه الحداثة الظافرة الوافدة ـ في ركاب التدخل الأجنبيّ ـ من أوروبا والغرب عامة؟

يرصد الأستاذ هشام جعيط نتائج صدمة الغرب في وعي المسلمين، منذ القرن التاسع عشر، مشدّداً على الجدلية الضمنية التي حكمت ذلك الوعي: جدلية القبول والرفض، وترجمتْ نفسَها في تمييز دَرَجَ عليه المثقفون المسلمون ـ وشاطرهم فيه بعضُ الغربيين ـ بين الحداثة والتغريب(٢٠). وإذا كان قبول الحداثة مّما يُرَدُّ إلى الاعتقاد بإمكانية مصالحتها مع الهوية والتراث والقيم الموروثة ـ وهو ما لا ينطبق على التغريب الذي عُدَّ أَوْربَةً واقتلاعاً للجذور ومسخاً للهوية ـ فإن ذينك القبول والرفض مّما حَمَلَتْ عليه تاريخيَّةُ أوروبا نفسُها، أو قُل تجربتها التاريخية الفعلية، وليس فقط صورة نمطية عنها في الوعي العربي الإسلامي؛ فأوروبا بدايات القرن التاسع عشر في وعي الانتلجنسيا الإصلاحية الإسلامية غير أوروبا نهاية القرن ذاته. **الأولى**، كانت «أوروبا الثورة الفرنسية وبونابرت والليبرالية وفتوحات العلم»(٢١)؛ أما **الثانية**، فقد «صارت أوروبا الثورة الصناعية والبرجوازيين الغزاة» أو «أوروبا الصناعة الموظفة في خدمة الإمبريالية»(٢٢). ولعلّ أوروبا الثانية في أساس إسقاط لحظة الوعي الإسلامي الأولى للحداثة، والذهاب بمشروع الإصلاحية الإسلامية إلى الإخفاق، و ـ بالتالي ـ التأسيس لنقائضه الإحيائية الإسلامية ـ بعد الحرب العالمية الأولى ـ المنقلبة على الإصلاحية تلك، والمتنكّرة لتراثها الاجتهادي والانفتاحي(٢٣).

---

(٢٠) «من المفكرين الغربيين والمسلمين من اعتبر أن الحداثة شيء والتغريب شيءٌ آخر؛ فتكون الحداثة محايدة ترتبط بالعلم والتكنولوجيا والصناعة والاقتصاد، ويكون التغريب ما يطال الذات والشعور بالانتماء وما هو حضارة وثقافة وتراث». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٣) انظر رأينا في هذا مفصَّلاً في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

لكن هذا الوعي الحداثي الإسلامي نشأ منقوصاً ومرتبكا لأسباب موضوعية وذاتية لم يكن ممكناً له أن يتخطّاها؛ فصدمة الحداثة كشفت له عن ضَعْفٍ مزمن في الكيان والقوة والاقتصاد والمدنية. وبسبب ذينك النقص والارتباك، اختصر عناصر التفوق الأوروبي في مفهوم التمدّن. وهكذا لم يستطع المسلمون أن يدركوا أن لهذا التفوق الأوروبي مقدمات في رؤية الغرب ذاته لنفسه ولماضيه، وأن «وراء هذا الصعود المدهش الذي كان يضعهم على المحكّ، كانت هناك قطيعة أوروبا مع ركنها الديني»؛ فالحداثة لم تخرج من رحم تواصُلِ الغرب مع ماضيه، وإنما أتت تؤسّس لنفسها عبر طلاق تاريخي مع منظومة ذلك الماضي. ولم يكن هذا شأن المسلمين الذين «لم يفكروا بظاهرة الحداثة كقطيعة مع الماضي، وإنما عن طريق إعادة ربط العلاقة مع الماضي، ولم ينظروا إليها بمنظار «التقدم» ولكن بمفهوم «النهضة»»[٢٤].

أَدَلُّ دليلٍ ـ عند هشام جعيط ـ على ركون الوعي الإسلامي إلى مفهوم للحداثة يقع فيه التواصل مع الماضي المرجعيّ، بوصفه تحقيقاً لها، استعمال مفهومَ النهضة من حيث عَنَى قفزاً فوق الماضي القريب ورجوعاً إلى نقطةٍ «أصل» من ذلك الماضي. مثال ذلك اشتغال النهضويين العرب على اللغة[٢٥]. انتبه المثقفون العرب، في القرن التاسع عشر، إلى مقدار البون الذي فصل اللغة العربية عن الحياة، وعن التعبير الجمالي منذ أيلولة الحكم والسلطان إلى غير العرب في العهد الوسيط، وتحنيط اللغة في تعبير ديني ثابت، فكان تطويرُها بالنسبة إليهم عودة بها إلى أصولٍ أَلْغَتْهَا أحقاب الانحطاط والتهميش المنظم للعرب. وهذا ما فرض بأن تكون النهضة ـ في التداول العربي ـ حركة نيوكلاسيكية[٢٦] تغيَّت الانفصال عن الموروث العثماني من خلال الرجوع بالتعبير إلى أصوله الفصيحة المتحرّرة من لوثة التعبير العامي والتكلُّف اللغوي[٢٧].

لم يكن الوعي العربي الإسلامي الحديث جاهزاً كي يدفع ثمن بناء حداثة على منوال تلك التي عرضت عليه نفسها منذ مطالع القرن التاسع عشر: القطيعة

(٢٤) جعيط، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٥) يعتبر جعيط أن النهضة «كانت لغوية بالأساس». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٧) «أمام التثقيل الباروكي للتعبير المكتوب، والذي افتقد الصّلة بالعربية الصميمة، وفي مواجهة المسافة الشاسعة التي قامت بين المعاش والتعبير الجادّ، فجمّدت هذا التعبير في التصنُّع والتكلّف، انبثقت حركة النهضة بالذات. فكان لا بدّ من القفز فوق الماضي القريب، ماضي الزخرفة والاختلاط بالعاميّة والتفقير المعجميّ، لاسترجاع الماضي الأبعد في صفائه...». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧.

مع ماضيه ومع أصوله المرجعية. وحين تَلَقَّف مفهومها لم يُدْرك منه ـ أو بالأحرى لم يُرِدْ أن يُدْركَ منه ـ سوى أنه يدعوه إلى نفض غبار حقبة الانحطاط عنه، والعودة إلى ماضٍ مرجعي هو عينُه التقدم والتمدّن. نقطة انطلاق الحداثة الأوروبية نزع الدين من مركز الصدارة في حقل المعرفة وفي مجال الاجتماع السياسي والمدني. أما نقطة انطلاقها عند المثقفين المسلمين المحدثين، فهي تحييد الدين في مشروع النهضة، أو استدخالُه فيها متى كان يعني منظومةً أصلاً لا تشوبُها أخلاط ولا يَطُولُها ابتداع.

هل نفهم من ذلك أن هشام جعيط يميل إلى الدفاع عن وجوب احتذاء الحداثة العربية ـ الإسلامية، الوليدة في مخاضات القرن التاسع عشر، مثيلتَها الأوروبية، والحكم عليها بالتالي تبعاً لدرجة الوفاء لذلك «النموذج المرجعي» للحداثة أو الانصراف عنه؟

لا قطعاً؛ فالرجل ـ ابتداءً ـ مؤرّخ، أعني: متشبّعاً بوعي تاريخيّ حادّ يَعْصِمُه من السقوط في مماثلاتٍ تجريدية تُهدِرُ الشروط والتواريخ، وتضع الأفكار والمنظومات المعرفية على المستوى نفسه من القابلية للاندراج في منطق المقارنة بمعزلٍ عمّا يؤسّس لها شرعيتَها. ثم إنه ـ ثانياً ـ شديدُ التمسك بأصالة[٢٨] الفكر العربي، حادُّ التشنيع على التغريب (أو على التَّغَرْبُن بتعبير أدق)؛ ناهيك بأنه يدرك ـ ثالثاً ـ بأن أيةَ حداثة (فكرية، اجتماعية، سياسية) تمتنع عن القراءة والإدراك إلا بوصفها دينامية داخلية في مجتمعٍ ما وثقافةٍ ما.

ثانياً: الحداثة الأوروبية ودينامياتُها الداخلية

لنأخذ مثالاً واحداً لأهمّ عناوين الحداثة الأوروبية وأكثرها إغراءً للعقل العربي والإسلامي المعاصر: الديمقراطية. لهذه **الديمقراطية** تاريخٌ يفسّر ميلادها في مجتمعات أوروبا الحديثة، ولقيامها أسبابٌ ودينامياتٌ خاصة غير قابلة للإدراك إلا في سياق معطيات التاريخ الأوروبي.

يسلّم الأستاذ جعيط بأن الديمقراطية، التي «تقوم على القيم التي تشكّل قلب الحداثة»، **قابلةٌ للعالمية** للأسباب نفسِها التي جعلت منها حاملاً لتلك القيم

(٢٨) لا تعني الأصالة هنا معناها السلفي كتمسُّك بثوابت مطلقة عصيّة على التغيّر والتحوُّل والتطوُّر، وإنما تعني التمسك بتاريخية الأفكار ومطابقتها لشروطها المجتمعية أو للحاجات الموضوعية التي تفرض نفسها على الناس والمجتمع.

الحداثية الكونية[٢٩]. لكنه يشدّد على أنها **وُلِدت في سياقات تاريخية خاصة** بأوروبا لا يمكن تعميمُها تحت عنوان كونية التاريخ. وقد أحصى بعضاً من عناصر تلك السياقات الخاصة بالتطور الأوروبي، التي كانت مصدراً أساساً لميلاد الديمقراطية، معَيّناً إياها في: «ضعف الدولة في الأصل، واستمرار سلطات أخرى منذ العصر الوسيط غير سلطات الدولة، الطابع الجدلي الشديد للتاريخ الأوروبي، تثقيف المجتمع، الإثراء العام، تنوُّع مصادر الثقافة المؤسِّسة للأنا (المسيحية، العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية)»[٣٠] لنأخذ من هذه العناصر الموسِّسَة للنظام الديمقراطي ـ التي اقتضب القولَ فيها ـ عنصريْن رئيسَيْن نَحْسَبُهُما الرئيسَيْنْ: **«ضعف الدولة»** و**«تنوُّع مصادر الثقافة المؤسِّسَة للأنا»**، لِنُطِلَّ من خلالهما على ذلك السياق التاريخي الأوروبيّ الخاص.

نشأت الديمقراطية الأوروبية الحديثة تسويةً بين قوى متصارعة بينها قدرٌ من التوازن اكتشفت معه أن الغلبة ليست آيلة إلى فريقٍ دون آخر. الديمقراطية، هنا، **حدٌّ أدنى مشترك** بين قويَّيْنْ لا يسلّمان لأحدٍ منهما (أو أقوياء لا يسلّمون لأحدٍ منهم)؛ وهدفُها تنظيم المنازعة السياسية على مقتضى قواعد تمنعها من الانزلاق إلى الاقتتال والإفناء المتبادل. من النافل القول إن هذه القاعدة عسيرةَ التكوُّن والاستقرار في ظلّ الدولة القوية المستبدة أو المحتكرة للسلطان. إنها لا تقوم إلا متى كانت شوكةُ الدولة ضعيفة، لأن الديمقراطية نفسها ليست أكثر من مضمونٍ للدولة، وهي لا تكون كذلك والدولة ذات مضمونٍ تسلطي وقهري قائم. وهذا عينُ ما كان عليه الأمرُ في أوروبا حين ميلاد النظام الديمقراطي. كانت الدولة الإقطاعية المركزية تتفكك، فتؤول إلى دويلات وإمارات ومقاطعات. وكانت مؤسستها الروحية (الكنيسة) تترنّح تحت ضربات الإصلاح الديني. ثم كانت البرجوازية ـ المركنتيلية ثم الصناعية ـ تنشأ وتتوسع في امتداد نشوء وتوسُّع علاقاتها الإنتاجية الجديدة. في السياق هذا، كانت تنشأ توازنات جديدة وحقائق جديدة: زوال قوى وصعود أخرى، توسُّع المدن، انتشار المعرفة، انتصار العقل على النظرة الكنسية، تفكّك النظام الجماعوي وميلاد الفرد والمجتمع المدني، وبكلمة: كان ميزان قوى جديدٌ ينشأ في رحاب كل تلك التحوّلات لم يكن ممكناً له إلا أن يقود إلى النظام الديمقراطي.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

لكن أوروبا لم تستفد من وَهن دولها فحسب، كي تصنع لنفسها ذلك النظام الديمقراطي، بل استفادت أيضاً ـ وهذا هو العنصرُ الثان ـ من مصادر شخصيتها التاريخية والثقافية. يشير جعيط، بحق، إلى مكوِّنيْن لتلك الشخصية أو مصدريْن من مصادرها: المسيحية، والتأثير اليوناني ـ الروماني. ولسنا نشكّ في أنهما ساهما في التمكين لقيام ذلك النظام؛ فالمسيحية عقيدة دينية في المقام الأول لا تفرض على معتنقيها شريعة خاصة، أي ـ أيضاً ـ لا تفرض عليهم نظاماً دنيوياً: اجتماعياً ـ سياسياً، لأنها تدع للّه ما للّه ولقيصر ما لقيصر، الأمر الذي سمح باستقلال السياسة عن الدين وبقيام السياسة على مقتضى ما يتفق عليه الناس (وهذا من مبادئ الديمقراطية). أما الموروث اليوناني ـ الروماني، فيعني أمريْن: الموروث الديمقراطي اليوناني المتحرِّر من الميثولوجيا الإغريقية والقائم على فكرة التمثيل والحكم والمعارضة، والموروث الروماني القائم على قاعدة الدولة المحكومة بالقانون الوضعي على الرغم من تبنّيها المسيحية. في اليونان، نشأت «الديمقراطية» («حكم الشعب»): أي الجدل السياسي، والتمثيل، وحرية التعبير، والمعارضة... إلخ. وفي الدولة الرومانية نشأت «دولة القانون» وفكرة الفصل بين الديني والزمني (التمييز بين ما للّه وما لقيصر). والموروثان معاً ممّا استعادتهما أوروبا الحديثة وهي تؤسّس ديمقراطيتها.

هذه معطياتٌ تاريخية خاصة لا تقبل التعميم. ومع ذلك، فإن أوروبا نفسَها لم تكن دائماً وفيَّةً لتاريخها ومعطياته دائماً، ولم تكن ـ بالتالي ـ وفيَّةً لنظامها الديمقراطي: أتى عليها حينٌ من الدهر أكلت فيه كل ذلك التراث وارتدَّت عنه وحارَبَتْهُ بالعنف العاري! وكان ذلك ما فعلته في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين مثلاً[(٣١)]. ولعلّها ما استقرت على نظامها الديمقراطي هذا إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

يصف جعيط الديمقراطية الغربية اليوم ـ أي بعد الحرب العالمية الثانية ـ بأنها تبدو «كبنية معقّدة تربط بين الحزب الحاكم وقتياً، وبين نخبة مضادة تطمح إلى الحكم وبين أغلبية الناخبين»، وبأنها «مقامة على إجماع مُسْبَق حول النظام الاجتماعي»، وأنها «تَهَبُ الشرعية للدولة»، وأنها «منبَنية على توازنات دقيقة بين

---

(٣١) يسجل جعيط هنا مفارقة تدعو إلى التأمل: «فيما كانت مصر الثلاثينات تشهد نظاماً شبهَ ليبرالي في نطاق نصفِ استقلالٍ، كانت تعيش ألمانيا في ظل النازية، وإيطاليا في ظل الفاشية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩.

الفئات الاجتماعية ومصالحها»؛ وهو ما لم يكن عليه أمرها في القرن التاسع عشر مثلاً[٣٢]. والمستفادُ من ذلك أن الديمقراطية صحَّحت نفسَها وصوَّبت مَسَار تقدُّمها من داخلِ منطق تطورها، وبآلياتٍ خاصة ربّما كانت نكستُها في حقبة ما بين الحربين دافعاً من دوافعها إلى ذلك. لكن الذي تقولُه ملاحظة جعيط ضمناً هو أن تلك الديمقراطية ما كانت ممكنة: ميلاداً ثم تطوُّراً، إلا في كنفِ الدولة الوطنية الحديثة: الدولة القائمة على إجماع حول النظام الاجتماعي[٣٣]، وهي عينُها الدولة التي تتحَصَّل شرعيتَها من الديمقراطية على نحو ما أشار هو نفسه إلى ذلك[٣٤].

ما الذي يروم هشام جعيط قوله من وراء هذا كلّه؟

ما يبتغي قوله، على وجه التحديد، أن الديمقراطية ـ وبالتالي الحداثة ـ غير معزولة عن سياق تاريخي يصنعُها ويؤسّس لها، و ـ بالتالي ـ هي ليست قابلة للقراءة والاستيعاء خارجه. ولكن، هل يُفْهم من ذلك أن قيام الحداثة ـ والديمقراطيةُ من عناوينها ـ أمرٌ ممتنعٌ أو مستحيل في واقعنا العربي بسبب غياب مثل تلك الشروط التاريخية: السياسية والثقافية، التي صنعتها في أوروبا الحديثة؟

هشام جعيط من آخِرِ من يمكن أن يَسْقُطوا في منطق المماثلة والإسقاط من

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠. وما يذهب إليه هشام جعيط، هنا، يمكن أن نلحظ رديفاً له في واقع أن الديمقراطية الأوروبية لم تكن تشمل المجموع الاجتماعي في القرن التاسع عشر. فالحق في التمثيل والتصويت كان قصراً على فئات (مالكة لوسائل الإنتاج) دون أخرى. حتى الحق في تأسيس نقابات لم يكن عاماً آنئذ. وكما كان حق الأقلية التمثيلية مهضوماً، كان حق المرأة مهضوماً إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

(٣٣) أي الدولة القائمة على عقد اجتماعي، على دستورٍ متوافَق عليه: مكتوب أو غير مكتوب.

(٣٤) حين استقرت الديمقراطية، بعد الحرب العالمية الثانية، في ألمانيا وإيطاليا واليابان ـ فضلاً عن فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة وسواها ـ كانت هذه البلدان قد نجحت سلفاً في تحقيق وحدتها القومية وفي إقامة الدولة الوطنية: «الدولة ـ الأمة» (Etat-Nation) التي احْتَازت شرعيتها من اعتراف الشعب بها. فأتت الديمقراطية ثمرة طبيعية وموضوعية لسياق ذلك التكوين السياسي. في الحالة العربية، مثلاً، تختلف الأمور: «الدولة الحديثة» العربية التي أقامها الاستعمار ـ في الفترة ما بين مطلع ثمانينيات القرن التاسع عشر ومطلع عشرينيات القرن العشرين ـ والتي سترثها النخب «الحديثة» في حقبة «الاستقلال السياسي». . . ، لم تَحظَ بالشرعية لدى التيارات الفكرية والسياسية الأربعة الرئيسة في المجتمع العربي: اعتبرها التيار المدافع عن الخلافة تقسيماً لدولة الخلافة المركزية. واعتبرها التيار القومي تمثيلاً ماديّاً لفعل التجزئة القومية الاستعماري (= دولة قطرية). واعتبرها التيار الإسلامي الإحيائي دولة غير شرعية دينياً، لأنها لا تستند إلى الشريعة (= دولة علمانية). فيما اعتبرها التيار الماركسي دولة طبقة لا تمثل الشعب. وباستثناء التيار الليبرالي الذي تصالح معها منذ الميلاد وارتضاها دولةً، طَعَنَ فيها الآخرون باسم الجماعة والأمة والشريعة والطبقة. ولا شك في أن لهذا الطعن فيها صلة بعسر ميلاد نظام ديمقراطي فيها.

المفكّرين العرب، لأنه مؤرخ أوّلاً، ولأنه متشبع ـ ثانياً ـ بروح نسبية (تأتيه من وعيه التاريخي) تعصمه من السقوط في الأحكام الحَدِّيَّة وفي النزعة المطلقية (Absolutisme). لذلك، لا يرفض القول بإمكانية ميلاد حداثة ـ وديمقراطية ـ في المجتمع العربي لإيمانه إن مبادئها باتت كونية تَطُولُ بنتائجها سائر المجتمعات والثقافات، مثلما كانت هي نفسُها ثمرةً لتراكم إنساني كونيّ[35]. لكنه، في الوقت نفسه، لا يقبل تجاهل حقيقةٍ غيرِ قابلةٍ للإنكار في هذا الباب: الطابع الخصوصيّ ـ غير الكوني ـ للديمقراطية في الغرب نفسِه[36]، ومستوى التطور الخاص بالمجتمعات العربية، حيث إن إدراجَهَا في مسيرةِ الحداثة الغربية يرتقي إلى مستوى العنف الخارجي الذي يتعالى على الخصوصيات أو يُهْدِرُ التواريخ الخاصة غير القابلة للإدراج القسري في «تاريخ كوني» هو في النهاية تاريخ مجتمع وثقافة لهما الغلبة في المنافسة الحضارية.

ليس لهذا الاستدراك النقدي الجعيطي أن ينفي حقيقة أن المجتمعات العربية أجْبِرت ـ تحت وطأة الجراحة الكولونيالية لفضائها السياسي والثقافي ـ أن تتجرَّع كأس الحداثة؛ فهو يعترف بذلك ويدرك أسبابَه جيّداً. لكنه الاستدراك النقدي الذي ينبّه إلى الآثار الشوهاء لذلك النمط من الميلاد في شخصية الحداثة العربية نفسها. لقد بدأت (الحداثة تلك) ثقافية منذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر، لكنها ما لبثت أن وجدت لنفسها ترجمة مادية في مشاريع التحديث السياسي منذ حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. والسؤال الذي يفرض نفسَه على كل قارئ في تاريخ هذه الحداثة العربية هو: لماذا أخفقت حيثُ نجحت سابقتُها في أوروبا؟ وهو سؤال يطالع مستويَيْن من تلك الحداثة: مستواها الثقافي ـ الفكري، ومستواها السياسيّ. لنبدأ بالمستوى الثاني السياسي.

ثالثاً: إخفاق التحديث السياسي

انتقل خطاب الحداثة العربي من الفكر إلى السياسة في حقبة ما بين الحربين من القرن العشرين. انتقل إلى الحياة الحزبية **أولاً**، ثم إلى السلطة **ثانياً**، مع مطلع النصف الثاني من الخمسينيات. وكانت الحركات السياسية وبعض النخب الحاكمة

---

(٣٥) ذلك أنه «إذا تولدت الحداثة عن الغرب، فهو فَعَلَ ذلك مستنداً إلى مكاسب الإنسانية الغابرة، ثم سَلَّمَ هذه الحداثة في أيدي الكوني». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٣٦) «. . . لكن الغرب بقي هو نفسَه حين حقق مهمته التاريخية التمدينية. **لقد بقي خصوصياً ونوعياً** وعنيفاً عند الاقتضاء، ومُنكراً لغيره ومتكبراً». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(الوطنية أو القومية)، بمعنًى ما، امتداداً للمشروع النهضوي الحداثي الذي انطلق حركةً فكرية وثقافية منذ القرن التاسع عشر. لكن هذه الحركات انتهت في السلطة إلى إخفاقٍ كبير في تحقيق ما طرحته على نفسها من مهمات، وما تطلعت إليه من أهداف. ولقد عنيَ الأستاذ جعيط بتجربة حركتين ونخبتين سياسيتين حاكمتين في الوطن العربي، هما: «البعث» والناصرية، أي الحركتان اللتان ارتبط اسمهما ومشروعهما باسمٍ بَدَا يُخرج مفهوم النهضة من المجال التداولي ـ شيئاً فشيئاً ـ هو: الثورة.

تنبَّه جعيط مبكراً[٣٧] إلى أن مشروع هاتين الحركتين والسلطتين مُنْطَوٍ على رؤية للتغيير لن تقود إلى تحقيق الأهداف الكبرى التي تطرحانها على نفسيْهما. يُبدي إعجاباً شديداً بميشيل عفلق: هذا «النبيّ السياسي» الذي يمثل فكرُهُ «الأكثر غنًى... والأكثر إنسانية»، والذي كان يشرّفه دائماً أن يكون عرضةً للإقصاء من طرف الأنظمة البعثية القائمة[٣٨]. لكن لا يشاطره أموراً كثيرة ذهب إليها تنظيرُهُ حول الأمة والوحدة: لا يشاطره فكرته عن النخبة الحزبية «التي تنتشر في جسم الأمة وتطرح نفسها كصورة مصغَّرة ومُتَصَوَّرة سلفاً للأمة المستقبلية»[٣٩]؛ وهو يعتقد ـ خلافاً لعفلق ـ أن «الأولوية ينبغي أن تنصرف... إلى الثورة في الذهنيات والمواقف، وإلى التنمية الداخلية كائناً ما كان إطارها السياسي...»[٤٠] لا إلى التوحيد[٤١]؛ مثلما يؤاخذه ـ ويؤاخذ النظرية القومية ـ على «استصغار قيمة الظاهرة الوطنية (= القطرية)»[٤٢]؛ وأخيراً يؤاخذه على افتقار فكره و«البعث» لنظرية الدولة الناجم عن مقدمات بعثية تستند إلى مطلقية الأمة[٤٣]. ومع إيمانه بأن «فكر عفلق هو الأكثر جمالاً وصحة» وبأن «البعث» ـ بعد ما يشبه وفاة الناصرية مع عبد الناصر ـ «بقي، رغم الجزر، صلباً نسبياً»، إلا أنه لم يعد يملك «تأسيس ايديولوجيا المستقبل»[٤٤].

---

(٣٧) في مطلع السبعينيات حيث أفلت الناصرية فيما كان «البعث» ما زال حاكماً في سورية والعراق.

(٣٨) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 69.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤١) «نحن في الحقيقة نتمايز، وبشكل عميق، عن فكر عفلق في أننا نعطي الأولوية للتغيير على التوحيد». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

ثمة فروق بين «البعث» والناصرية على غير صعيد؛ ففيما «الناصرية **ممارسة** أكثر منها نظرية، فإن «البعث» نظرية وممارسة في الآن نفسه»[٤٥]. وإذا كانت الناصرية «ارتبطت بأسطورية الزعيم»، و«جسدت، في وقت معين، الطموحات العربية»، فإنها «فاضت عن إطار العروبة وانفتحت على مطالب العالم الثالث» و«ارتفعت بالوطنية المصرية إلى ذروتها»[٤٦]. لكن ميزتها ـ خلافاً لـ «البعث» ـ أنها انطلقت من أساسٍ متين مثلته الدولة المصرية، وهذا ما كان ينقص «البعث» الذي اعتنى بفكرة الأمة قبل فكرة الدولة. لكن مشكلة الناصرية ـ في رأي جعيط ـ أن «القومية العربية تجسَّدت في رجل لا في مذهب»[٤٧]، وهذا في جملة الأسباب التي قضت بنهايتها بعد رحيل رمزها التاريخي: عبد الناصر.

على أن الناصرية، التي كانت لحظةً عليا في مشروع الحداثة السياسية، والتي توسَّلت بجهاز الدولة المصرية لتحقيق مشروعها ذاك، وشدّدت على المسألة الاجتماعية ـ الاقتصادية، أي على التنمية الداخلية، وخاضت غمار تجربة الإصلاح الزراعي والتأميم والتصنيع وإرساء أسس العلاقات الاشتراكية في الاقتصاد. . .[٤٨]، لم تُحرز نجاحات كبيرة من هذا النظام الاقتصادي. يتساءل جعيط: «لماذا لم ينجز هذا النظام الثورة الصناعية أو تحسيناً ملحوظاً لأوضاع الجماهير؟» على الرغم من زخمه الصناعي المشابه لما كان سائداً في «الديمقراطيات الشعبية»[٤٩]، ويعزو السبب إلى حاجة التصنيع إلى «مناخ إنساني وذهني مناسب»، وإلى غياب ايديولوجيا رسمية قادرة على «استبدال علاقة الاستغلال بعلاقة تحرُّر للشغالين»[٥٠]؛ فالتأميم، وتحويل بنى الاستثمار الصناعي، والإعلان الصريح عن مشروعٍ للتحديث والعدالة الاجتماعية، غير كافية ـ في نظره ـ لإنجاز نموّ عالٍ أو حدٍّ أعلى من المساواة الاجتماعية[٥١]. لماذا؟ لأن «التحديث مشروع حضاري يتخطى كل مشروع للإصلاح الاجتماعي»، وهو لذلك السبب «يفترض ايديولوجيا للعقلنة وإصلاحاً للبنى الحضارية»[٥٢]؛ وهو ما يفتح الباب أمام

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

القول في المسألة الثقافية وصلتها بالحداثة، مما سنرجئ الحديث فيه إلى فقرة لاحقة.

بلغةٍ كثيفة، متوترة، ولكن جذابة، يكتب جعيط[٥٣] عن صعود تجربة الحداثة السياسية ـ مع الناصرية ـ وانحدارها: «لقد أفصحت الحداثة السياسية الجديدة عن نفسها، ليس في همس الصالونات، بل رمزياً عبر قهقهة **الرئيس**[٥٤] خلال أزمة السويس، قهقهة شيطانية أرعبت الغرب. وعبّرت عن ذاتها من خلال هتافات وصيحات الجماهير الموحّدة صوفياً في المهرجانات، في المعارك الدامية لمنطقة القبائل في الجزائر، في العنف المنفلت من عقاله في بغداد عام ١٩٥٨، في شلاّل العروش المقلوبة برفسات عملاقة. ثم كان نظام الدولة الجديد، الذي ينهل شرعيته من معين هذه التاريخية الكثيفة جدّاً: أي من الوعود، من المتغيّرات الحقيقية، وكذلك من مولد هذا الغول المخيف، الدولة العربية الحديثة، التي تقع ذروتُها بين عقديْ الخمسينيات والستينيات. عندئذ، كانت تملك الشرعية، بوصفها مؤسِّسة للتاريخ الجديد، وتالياً كانت تملك سلطة مستبطنة في الضمائر، تملك مشروعاً أو عدّة مشاريع، وتحتكر الفعل والكلام، وتنظيماً للعنف متقناً، لا سابق له، لأنه كان النتاج المزدوج للوحشية الداخلية الموضوعة في تصرف الدولة، ولاستعارات خارجية مستوردة من سعير حداثة مزيَّفة». وهنا كان الثمن فادحاً، إذْ «عندها سكَتَ المثقف أو أُسْكِت: فَرَضَ طه حسين على نفسه صمتاً دام عشرين عاماً؛ وتوقف عن الغناء المبدع محمد عبد الوهاب. في تلك المرحلة، كان المثقف في السجن أو على كرسيّ الوزارة. وفي الحالتين، كان موت الفكر، موته في الثانية أكثر من الأولى».

في هذا النص ـ الذي أثبتناه على طوله لأهميته ـ مزيج من لغة الاحتفاء ولغة القسوة في وصف الناصرية والنخب القومية وحداثتها السياسية. مَرَدُّ الاحتفاء إلى انتماء جعيط إلى هذه السلالة التي صنعت تجربة الحداثة السياسية في الوطن العربي. لكنه ـ وهو سليل الثورة أو قُل سليل فكرتها ومشروعها ـ يقسو عليها قسوة المتحسّر على المآلات التي انتهت إليها، وانتهت معها إليها تلك الطوبى الجميلة التي أشاعتها في النفوس منذ فجر النصف الثاني من القرن العشرين؛ فالثورة عنده ـ ولعلّ ذلك عند كثيرين غيره ـ هي التي دشّنت مشروع الحداثة السياسية الفعلي

(٥٣) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ١٢٠.

(٥٤) يقصد الرئيس جمال عبد الناصر.

وتجربتها، وليست الحقبة الليبرالية في ما بين الحربين[٥٥]. لكنها، إذ انتقلت من شرعية الإجماع الشعبي المنعقد عليها إلى الانقضاض على ذلك الإجماع بالعنف والقهر الماديَّيْن[٥٦]، أَكَلَتْ حداثتَها ـ ونفسها ـ واستحالت دولةً قمعية.

يتعلق الأمر ـ في هذا ـ بعاملٍ ثانٍ يفسّر إخفاق مشروع التحديث السياسي: مناهضةُ الثورة للديمقراطية وإقامتُها مشروعها السياسي على قواعد القمع والاستبداد والكلاّنية. ما الذي أوقع الثورة ـ ومشروع حداثتها السياسية ـ في المطبّ هذا، وقادها إلى العدوان على الديمقراطية؟

يرصد هشام جعيط **سبعة** أسباب وعوامل تفسّر انقلاب الثورة على الديمقراطية[٥٧]: مناهضةُ كلّ ثورة ـ بالضرورة ـ للديمقراطية بسبب قوة شعور الحقيقة الذي يسْكُنُها؛ نزعتُها المستقبلية التي تبرّر لها التضحية بالأجيال الحاضرة؛ جنوحُها لوضع حدٍّ للصراع على السلطة؛ حاجتُها إلى تصيير المجتمع شعباً رخواً مطواعاً بلا ممانعة؛ كاريزما زعيم الثورة كانتقام للأنا من الحرمان الاجتماعي يقود حتماً إلى احتكار السلطة والتشبث بها؛ استعارةُ النموذج الشيوعي في الحكم؛ والأدلجةُ الثورية المُفْضِيَة إلى تغييب المطلب الديمقراطي ومُثُلِ حقوق الإنسان. لكن، هل هذا ـ على أهميته ـ يكفي لتفسير هزيمة الديمقراطية أمام الثورة؟

لا يكتفي جعيط بهذا التفسير، بل يذهب أبعد من ذلك بكثير: إلى محاولة **تعليل** الظاهرة بردّها إلى **جذور ثقافية** ثاوية في جوف الذهنية العربية ـ الإسلامية. حينها لا يبدو له موروثنا الثقافي معادياً للديمقراطية فحسب، بل للحداثة برمّتها. نقرأ له في هذا المعنى[٥٨]: «لكن تراثنا من وجهة الإسلام التاريخي ـ وليس القيمي أو الروحي ـ يتعارض مع قيم الحداثة؛ فالاستبداد والمجد الحربي الجهادي

---

(٥٥) «مع **الثورة** أو الاستقلال، كان دخول العرب في العالم الحديث. وكل ما جرى قبل ذلك، على الرغم من التأثير الأوروبي، لم يكن سوى هباء. حقّا تعبر الثورة عن مفهوم الـ (**Révolution**) في العالم العربي، لأنها أرادت أن تكون قطيعة مع النظام القديم وتقويضاً له. . . يبدأ التاريخ الحديث للعالم العربي بالمعنى الصارم للكلمة مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ليس بالضرورة في فترة تفتُّح الثورات، بل أثناء تخمُّرها في الأعماق الاجتماعية والذهنية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٥٦) «في البداية، حظيت الثورة أو التحرير بدعم شعبي واسع جدّاً: ارتدت شكل ديمقراطية مباشرة ولم تلجأ كثيراً إلى استعمال العنف ما دامت تقوم على إجماع. بعد حينٍ من الدهر، تزوَّدت بجهاز قويّ، منظم وقمعي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٥٧) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

والشريعة، كما بناها الفقهاء في أحكام كانت متماشية مع العهود القديمة ـ بالرغم من أن الإسلام كان أكثر مساواة من الحضارات الموازية الأخرى ـ كل هذا يتعارض مع قيم الحداثة من حرية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة». هل معنى ذلك أن الحداثة مستحيلة في المجتمع العربي مع وجود هذا النمط من الممانعة الذي تغذّيه ذهنية تقليدية موروثة غير جاهزة لتوطين قيم جديدة فيها من نوع تلك التي تُقدّمها الحداثة؟

لا يَحْسَبُها جعيط مستحيلة، لأنه يعرف جيّداً أنها باتت قوةً مندفعة لا تقوى على كبْح جِماحها قوةٌ، بل باتت حتمية تاريخية لا تُرَدّ[٥٩]. لكنه يدرك مقدار ما يعترضها من صعوبات بسبب تلك الممانعة الناجمة عن نظرة ثقافية شديدة التهيُّب من قيم الحداثة[٦٠]. والمشكلة، في هذا المعرض، ليست ثقافية فحسب، بل ثقافية وسياسية في الآن نفسه؛ فالديمقراطية ـ في ما يرى جعيط ـ ترتبط بمعنى «**الكرامة الإنسانية** و**القناعة الداخلية بوجاهة الديمقراطية** في النخبة والجمهور، واعتبار الألم الإنساني كشرٍّ في حدّ ذاته». وهذه قيم ليست قليلة الأهمية، بل هي «أهم من الحرية والمساواة، لأنها تشتمل عليها وتغلفها»[٦١]. هل معنى ذلك أننا ـ نحن العرب والمسلمين ـ نعاني نقصاً في هذه القيم؟

يقرّر جعيط أننا لا نفتقر إلى الشعور بالكرامة، ليس لأننا عرب، ولكن لأنه «شعور إنساني تلقائي» لا يحتاج إلى أدلجة أو إلى اشتغالٍ عليه من خارج. لكن الشعور بالألم الإنساني ـ الذي ينبغي اعتباره شعوراً ضد «شرٍّ مطلق» ـ لا يمنع الحاكم عندنا اليوم، كما في تاريخنا، من القتل والتعذيب، ولا يمنع المشرِّع من إقرار حكم الإعدام. كما إن الديمقراطية ليست محضَ خيارٍ تختاره نخبة، بل حصيلة موضوعية لثقافة التناقض والنقاش، وهذه ما ترفضه تركيبتنا الذهنية[٦٢].

---

(٥٩) بعبارات أشبه ما تكون بتلك التي استعملها خير الدين التونسي في منتصف القرن التاسع عشر في وصف «التمدُّن الأوروباوي» الذي «تدفَّق سيْلُه»، يقول جعيط إن «تيار الحداثة سيْلٌ لا يقاوم، فهو في المجرى الحتميّ للتاريخ». انظر: المصدر نفسه، ص ١١. انظر أيضاً: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢).

(٦٠) «لا ديمقراطية عندنا في كل العالم الإسلامي. والمسألة في الحقيقة لها عروق فلسفية وثقافية. فهي في قلب الأزمة الثقافية العربية والإسلامية من حيث إن هذه الثقافة امتنعت عن التحول القيمي الكبير الذي حفَّ بالحداثة. وهذا من منتصف القرن الثامن عشر». انظر: جعيط، المصدر نفسه، ص ٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨ [التشديد مني: ع. ب].

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٨.

وعلى ما في هذه الأحكام من عنفٍ أو قسوة قد لا يستقبلهما كثيرون بالترحاب، فهي تنبّه إلى **إعضالين** متلازمينْ في حياة العرب السياسية المعاصرة: إعضال الاستبداد الذي أطلقه تغوُّل الدولة العربية القائمة، وإعضالُ الردّ الديمقراطي عليه: الذي يبدو شاحباً وعلى غير مستوى التحدّي. والأهم من ذلك أن تلك الأحكام لم تَنْفِ حقيقة أن هزيمة مشروع الحداثة الجهيض، الذي نهضت به «الدولة الوطنية» العربية، أطلق ردوداً عليه من داخل المجتمع ضخَّت قليلاً من التوازن في المشهد[٦٣]، على الرغم مما بَدَتْ عليه في ذلك من تواضُعٍ ليس يتناسب مع حجم تحدّي الاستبداد الماثل.

قد ينطبع في ذهن قارئ هذه الفقرات أن هشام جعيط، الناقم على الدولة العربية المستبدة التي أكلت مشروعَها الحداثي بالاستبداد، وعلى الثورة التي انقلبت إلى عدوانٍ على الشعب والحريات، وعلى الثقافة العربية الإسلامية التي تَمُجُّ قيم الحرية والاختلاف والديمقراطية. . . إلخ، منحازٌ إلى الحداثة ـ بمعاييرها الكونية ـ دون شروط أو تحفّظات أو تحوُّطات. والحق أنه ليس كذلك. نعم، لا يخفي إيمانه بكونيةِ القيم التي حَمَلَتْهَا الحداثة إلى سواد الإنسانية، لكنه شديد الاعتراض على نمط التحديث الذي جرى في المجال العربي والإسلامي المعاصر، والذي بَدَا له قيصرياً وعنيفاً ومُجافياً لحقائق الاجتماع والثقافة، وشديد الأثر السلبيّ في الاجتماع المدني وفي النفسية العامة إلى الحدّ الذي يسوّغ البحث في بعض «فضائل» التأخر والتقليد ـ إن كانت لهما من فضائل ـ حصناً منيعاً ضدّ زحف الحداثة والثمن الفادح لانتصارها[٦٤]. يتعلق الأمر هنا، إذن، **بعاملٍ ثالثٍ** رئيسٍ

---

(٦٣) «إن نكسات هذه الدولة العربية الحديثة. . .، وتالياً، إن فقدانها كل شرعية (بالمعنى الأخلاقي لا بالمعنى الفيبري)، وعجزها عن تلبية تطلعات كل الجسم الاجتماعي، ومن ثم عجزها السلطوي، ومنه عجزها عن إرضاء جهازها الذاتي، هو الذي أدى إلى معاودة ظهور المجتمع المدني ببطء ولكن بثقة، وأدّى في ما أدَّى إلى استئناف كلام المثقف». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٦٤) لنقرأ له هذا النص ـ مثلاً ـ تمثيلاً لتلك المَخَافة: «. . . إن تأخرنا في الإنجازات التكنولوجية وفي النموّ الاقتصادي الكبير الواضح المعالم يعوَّض عنه بقيم خاصة بنا، وهي أسس التراث العميق. الصّبر، وتماسك النسيج العائلي، والتعوّد على الحاجة أو عدم الاهتمام بالمزيد، والجوّ الإنساني المريح للعلاقات الإنسانية، كل هذا يجعل الحياة عندنا مُطْمئِنَّة مريحة إلى حدٍّ ما. فمثلاً، القاهرة مدينة يحلو فيها العيش أكثر من نيويورك ولوس أنجلس. لكن الإشكال الكبير هو التالي: «إذا ما تَمّت بلدانُنا وصارت في مستوى أوروبا مثلاً، ألا يقع تغيير في تضامن العائلة وتستفحل الفردية كما في أوروبا، وأكثر من ذلك في أمريكا؟ ألم تكن الحضارة الغربية قبل حين هي أيضاً متضامنة محترمة للشيوخ والآباء، ثم تطورت إلى القسوة الفردانية؟ هذا ما أراه محتَمَلاً في ما يخصُّنا، أي أن تأخرنا يحمينا في بعض الجوانب. لكن لن يقينا تقدُّمنا مما جرى في الغرب». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

في تفسير أسباب إخفاق مشروع التحديث السياسي: **عنف ذلك التحديث** واصطدامه بالموروث الاجتماعي ـ الثقافي العربي والإسلامي.

المسألة الدينية مثال قويّ للمسائل التي امتنعت على الحداثة، وعلى مقاربتها لها، على نحوٍ رُدَّت معه (تلك الحداثة) على أعقابها؛ فقد جوبهت المسألة إياها من منطلق قومي وعلماني لم يلْحظ مركزية الإسلام في تاريخ الأمة، ولا في كيانية الاجتماع المدني، فكان من نتائج ذلك **انفصالٌ وشرخ** بين الاجتماع السياسي وذلك الاجتماع المدني[٦٥]. أمثلة ثلاثة يعرضها هشام جعيط لبيان ذلك المأزق الحداثوي الإسلامي: تركيا، وإيران، والوطن العربي:

في تركيا، جرَّب المشروع الكمالي ـ مشروع مصطفى كمال أتاتورك ـ مقاومة أوروبا عسكرياً واستعارة نموذجها الحضاري في الآن نفسه. نجح في أن يستحصل شرعيةً وطنية من تلك المقاومة العنيدة لإرادة تقطيع تركيا من قِبل الأوروبيين؛ لكنه «شاء أن يوظف هذا المجد ـ الذي يدخل في مخيال الجهاد ـ في سبيل محو الإسلام». كان يبغي إقامة نظام دولةٍ علمانية كامل على شاكلة ما حصل في أوروبا، اعتقاداً منه أن ذلك سبيل تركيا الوحيد إلى الحداثة والتقدم. وليس مهمّاً ـ هنا ـ إن كان ذلك الاعتقاد صحيحاً أم غيرَ صحيح، المهم أنه لم يلحظ حقيقةً عميقة في تاريخ تركيا: أن الأتراك «استبطنوا الإسلام تماماً» الذي كان «الدين الأوحد والوطني المنغرس في الأعماق»؛ كما إن العلمانية الكمالية لم تأتِ ثمرةَ «نقاشٍ فكري طويل مثلما جرى في أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»، ولا ثمرةَ «حركة إصلاحية جدية مثلما حدث في اليابان». وكانت النتيجة أن «شهدت الثورة الكمالية تعثرات وارتدادات في مسارها» بسبب إخفاقها في إدراك حقيقة أنه «من غير الممكن قتلُ ثقافةٍ ذاتِ ماضٍ مجيد بفعل إرادي»[٦٦].

كتب الأستاذ جعيط ما كتبه عن تركيا في العام ١٩٨٠، أي في عهد تركيا كنعان إيفرين والعسكريين العلمانيين الذين ما أخفوا عداوتهم لكل ما مَتَّ بقريبِ صلةٍ أو بَعيدِها بالإسلام، ولكلِّ ما شأنُه أن يذكِّرهم بفجوةٍ بين سلطانهم

---

(٦٥) انظر رأينا في هذا في: عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية ـ الايديولوجيا والتاريخ** (الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩). انظر أيضاً: برهان غليون: **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨)، **ومجتمع النخبة**، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، و Burhan Ghalioun, *Le Malaise arabe: L'Etat contre la Nation*, cahiers libres-essais (Paris: Ed. La Découverte, 1991).

(٦٦) النقول السابقة من: جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٨١ ـ ٨٢.

السياسي اللاديني ـ ولا أقول العلماني: وثمةَ فارقٌ ـ والاجتماع الديني الأهلي المختلف. ولم يكن هو إلا نيّفاً من السنوات وعقداً حتى ثَبَتَ رجحانُ ميزان الدقة في تحليله والاستشراف. فلقد خسرت العلمانية الكمالية معركتها ـ مرحلياً ـ [٦٧] مع الإسلام التركي حين ظفر «حزب الرفاه»، وزعيمه أربكان، بسلطةٍ أتت بالاقتراع الحُرّ النزيه. وحين عاد إسلاميو «حزب الفضيلة» ثم «حزب العدالة والتنمية» إلى السلطة في العام ٢٠٠٢ بعد الانقلاب العسكري «الدستوري» الذي أطاح بحكومة رئيس الوزراء نجم الدين أربكان وحليفته السيدة تانسو تشيلر: زعيمة حزب «الطريق القويم» وشريكه في الحكومة. وليس من شك في أنه لو كتب اليوم عن مأزق العلمانية التركية (الكمالية)، ما كان كَتَبَ أفضل مما كَتَبَهُ قَبْلَ سبعةٍ وعشرين عاماً، ما يشي بأصالةِ وعيه ودقة تحليله وحُسن استشرافه.

وقَع في إيران شبيهُ ما وقع في تركيا. لم يكن البهلويون ـ وخاصة الشاه محمد رضا بهلوي: آخر سلالتهم قبل الثورة ـ أقل وحشيةً في تطبيقهم مشروع التحديث والغربنَة (Occidentalisation) من مصطفى كمال والكماليين، وإن كان من غير العدل مقارنة «الثورة البيضاء» البهلوية بالثورة الكمالية. لكن النتيجة كانت أسوأ في إيران منها في تركيا: انهارت التحديثية الشاهنشاهية العلمانية أمام معاول «الثورة» الإيرانية الإسلامية. لم يكن ممكناً للخمينية أن تصل إلى السلطة عبر الاقتراع الديمقراطي كما وصلت إليها الأربكانية والأردوغانية في تركيا بعد عقدٍ ونصف وعقدين، ليس لأن الخمينية ـ وريثة الثقافة الباطنية الجهادية ووريثة شعبوية شريعتي ـ كانت تستعيد، ومعها الثورة برمتها، «السيناريو الفرنسي والسيناريو الروسي» فحسب، كما قال جعيط (وهو صحيح)، بل لأن العلمانية التركية كانت ديمقراطية بحيث تسمح باستيلاد نظام حكم إسلاميّ مدنيّ، بينما لم يكن في مُكْنِ العلمانية البهلوية ـ ذات التقاليد القَمعيّة الدكتاتورية والكُلاّنية (= التوتاليتارية) ـ أن تفتح المجال سوى أمام ميلاد يعقوبية إيرانية (= إسلامية) رديف للعنف الشاهنشاهي[٦٨]. لقد انتقمت إيران لنفسها، وها هو «الديني

---

(٦٧) نقول مرحلياً لأن هذه العلمانية كانت تستطيع دائماً أن تستعيد سلطةً ـ فقدتْها بأصوات الشعب ـ من خلال الانقلاب العسكري. وهذه حالة فريدة ـ لا تشبهُها جزئياً إلا حالة الجزائر وباكستان ـ تلجأ فيها الفكرة العلمانية إلى المؤسَّسة العسكرية كي تبقى في السلطة، وكي تحميَ نفسَها من مجتمع يرفُضُها ويَلْفُظُها. في حالة الجزائر، انظر رأينا ـ في هذا ـ في: عبد الإله بلقزيز، **عرس الدم في الجزائر** (طنجة: منشورات «شراع»، ١٩٩٨).

(٦٨) ربما قيل هنا إن الخاتمية تمثل لحظةَ تفتُّح في مسار تلك اليعقوبية، لأنها «تعمَّدت» بأصوات الناخبين وأفرجَتْ عن لحظة إصلاحية انفتاحية داخل «الثورة» نفسها؛ وهذا تزيُّدٌ ليس من قرينة مادية =

المطرود يسترجع قوته»[٦٩] بعد الثورة، وتستعيد الفكرة الخلاصية من النمط المهدوي قدرتها على الانتقال من الطوبى إلى الواقع على أنقاض محاولة يائسة لتزوير شخصية إيران وتاريخ الاجتماع الديني فيها.

لكن معضلة هذا التحديث القسري العنيف، النازع إلى إخراج الدين من حقل السياسة والاجتماع السياسي (والمدني!) لم يقتصر على حالتيْ تركيا وإيران فحسب، بل طال بلدان الوطن العربي أيضاً إلى جانب الأولى. منذ العام ١٩١٩: تاريخ «ثورة الوفد» في مصر وإعلان «مبادئ ويلسون» وبداية تفكّك تركيا العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، بدأ العالم الإسلامي شوط انتقاله من عالم مشترك إلى دولٍ متفرقة (وطنية وما شابه) لكي يتخلى عن أن يكون عالماً «إلا في نظر الأوروبيين». كان في ذلك «ملبّياً نداءَ القوميات»[٧٠] المدوّي في كل الأصقاع. لكن العرب ما خرجوا من تجربة الحرب الكونية بدولة قومية، أسوةً بتركيا أو إيران أو صربيا أو بولونيا أو سواها، بل بحزمةٍ من الدويلات الصغيرة الأنثروبولوجية غير القائمة على فكرة الأمة: أو قل القائمة على عصبية المذهب والنسب وما شاكل. ومع ذلك، عُدَّتِ الدويلات تلك «دولاً وطنية» في نظر الاستعمار، وفي نظر نخبها «الحاكمة»، كما في نظر «قانون دولي» بَدَأ ينشر قيمه في العالم انطلاقاً من إطار «عصبة الأمم».

الأهمّ من ذلك أن «نداء القوميات» حَمَلَ في ركابه رؤيةً جديدة للدولة والمجال السياسي قوامُها الانفصال بين الدينيِّ والزمنيِّ في قيام الدولة واستوائها واشتغالها. كان الأمرُ، ابتداءً، فكرةً نظرية لدى نهضويِّي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ آخرهم فرح أنطون ثم لطفي السيد ـ لكنها أصبحت سريعاً حقيقةً سياسية في الدولة العربية الواقعة عملياً تحت الانتداب الاستعماري. ولقد ورثت دولة الاستقلال الرؤيةَ ذاتَها للدولة والنظام السياسي، فأفرغَتْ وُسْعَهَا والجَهْد لإزاحة الدينيّ من المجال السياسيّ، توطئةً لإقامة صرح الدولة الوطنية الحديثة أُسْوَةً بما فَعَلَ المثقفون قَبْلاً وفي الأثناء. ولكن «خَابَ ظَنّ

= ومنطقية عليه. ذلك أن الخاتمية تظل على هامش «نظام الثورة»: فهي لا تغيّر شيئاً من نظام «ولاية الفقيه»؛ ولا تملك أن تنافس منصب «المرشد» على السلطات المطلقة ـ الدينية والمدنية ـ التي تعود إليه بمقتضى «نظرية» «ولاية الفقيه». وقد تكون محض واجهةٍ سياسية لنظام يحكمه «المرشد» و«مجلس الخبراء» و«مجلس تشخيص مصلحة النظام» و«الباسيج» وسوى ذلك من المؤسساتُ اليعقوبية الإيرانية.

(٦٩) جعيط، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨١.

من اعتقد من التحديثيين في القرن العشرين، سواء كانوا قادة دولة ـ مصطفى كمال[٧١]، رضا شاه، عبد الناصر، بورقيبة ـ أو مفكّرين أنه يمكن التخلص من الإسلام بشطبة قلم»[٧٢].

* * *

لكن لهذا الإخفاق الذي أصاب مشروع التحديث السياسي في الوطن العربي مقدمات (وعوامل) **ثقافية** لا يمكن تفسيرُه تفسيراً شاملاً إلا بالتوسّل بها ضمن عوامل أخرى ذات أثر كبير في إنتاج شروط ذلك الإخفاق وأسبابه.

رابعاً: المقدّمات الثقافية للإخفاق

يسلّم الأستاذ جعيط أن «التحديث في الحالة العربية والإسلامية كان دائماً مفروضاً من فوق ومُشَوَّهاً، وأنه تَبَدَّى كعدوان أو كمخزونٍ لعدوانٍ سابق»[٧٣]. كما يسلّم أن «الدولة الوطنية» أطفأت جذوة الفكر النهضوي العربي ـ الذي كان عنواناً لفكر الحداثة ـ منذ قيام الثورة[٧٤]، أي أيضاً منذ الانتقال في الوعي العربي ـ بعد الاستقلالات ـ من الحديث عن الإصلاح إلى الحديث عن الثورة[٧٥]. لكن تشوّهات التحديث المفروض من عَلٍ، وإجهاض الدولة لمشروعه الفكري بالقمع، وكَبْت الحريات والاستيعاب السياسويّ الضيّق، ليست تكفي لتفسير الأسباب الداعية إلى ذلك الإخفاق المُدَوِّي لمشروع التحديث. لا بدَّ ـ إذن ـ من البحث عن أسباب أخرى غير سياسية ـ **ثقافية** تحديداً ـ لتفسير ذلك.

منذ تعرَّض الوعي العربي لصدمة الغرب، تبلور خطّان ثقافيان كانا ـ في نظر جعيط ـ يحركان أعماق الإسلام: «**خطٌّ إصلاحي ذاتي** بأوسع معنى الكلمة... **وخطّ رفضٍ مباشر للآخر**...»[٧٦]. بدأ الثاني سلفياً، لكنه انتهى إلى أن يصبح

(٧١) يرد ذكر إيران وتركيا، هنا، من باب التشديد على السمات المشتركة بين النخب الحاكمة على مستوى العالم الإسلامي كلّه.

(٧٢) جعيط، المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٣) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 133.

(٧٤) «ولئن وُجِدَ في أواخر القرن الماضي [يقصد القرن التاسع عشر] وإلى حدود منتصف هذا القرن [= العشرين] عمقٌ في التفكير من لدن النهضويين والمصلحين والكتّاب والمفكّرين في ما بعد، فإن عهد الدولة الوطنية والقومية أطفأ جذوةً من الفكر الحرّ». انظر: جعيط، المصدر نفسه، ص ٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٦٦، و: Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-je?; 915 (Paris: Presses universitaires de France, 1975).

(٧٦) جعيط، المصدر نفسه، ص ٦٥.

إحيائياً منذ حقبة ما بين الحربين(٧٧). أمّا الأول، فاستعار فكرة الإصلاح من داخل التجربة الحضارية الإسلامية نفسِها، وجرَّبَ أن يستأنفها في لحظتين منه حديثتين: لحظة سلفية منغلقة على الذات مع الوهابية(٧٨) والمهدية والسنوسية، ولحظة إصلاحية منفتحة على الفكر الحديث في القرن التاسع عشر.

يعنينا ـ في مطالعتنا رؤية هشام جعيط للمسألة ـ موقف الخط الإصلاحي الأول، خاصة لحظته الثانية مع الأفغاني وعبده، من مسألة **الإصلاح الديني** لاتصالها بموضوع إخفاق مشروع التحديث السياسي.

سبق أن ذكَّرنا بموقف جعيط من قصر نظر الإصلاحيين المسلمين إلى سرّ قوة أوروبا، وكيف أن هؤلاء لم يُدركوا أنها تأتَّت من قطيعتها مع الدين في بناء الاجتماع السياسي الحديث والمدنية الحديثة، فطفقوا يبحثون عن النهضة والحداثة في إعادة وصل علاقة بماضٍ انقطعت منه. إن تيار الإصلاح الإسلامي مع الأفغاني وعبده ورشيد رضا «كان يؤسس رؤيته الإصلاحية على مقدمات متعارضة تعارضاً مطلقاً مع مقدمات منطق الأنوار: **يجب المُضيّ نحو المزيد من الدين، وليس نحو دين أقل**»(٧٩). ولذلك أَتَتْ مُعَاكِسَةً لمسار الحداثة والأنوار في الغرب(٨٠). والنتيجة؟ قادت تلك المقدمات إلى ردّة الإصلاحية على نفسها(٨١) في لحظتها المتأخرة بعد الحرب العالمية الأولى مع محمد رشيد رضا، وخاصة بعد إلغاء الخلافة العثمانية(٨٢)، وإلى انفلات المدّ الدينيّ المحافظ من عِقَاله. ولم تكن الحرب على طه حسين وكتابه: **في الشعر الجاهلي**، والحرب على علي عبد الرّازق وكتابه:

---

(٧٧) وهو اليوم أصوليٌّ «جهاديّ» لم يعد «الآخر» في وعيه ممثّلاً للغرب فحسب، أي لمنظومة ثقافية حداثية مختلفة، بل بات ممثّلاً لِـ «الصليبية» ولِـ «الحضارة اليهودية ـ المسيحية» «الكافرة» التي لا مجال لأيّ حوارٍ معها . . . إلخ! انظر في هذا: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ورضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

(٧٨) «إن الوهابية كمذهب سبقت كل الحركات الإصلاحية الأخرى في الإسلام الحديث، وأثرت عليها فوق ذلك. زِدْ على ذلك أنها **الإصلاح الديني الوحيد، من الطراز القديم، غير المتأثر بالعلاقة مع العالم الخارجي**، إذ إنه يستمد أصله من اندفاعة داخلية للإسلام». انظر: جعيط، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٨١) هذه ليست استنتاجات من الأستاذ جعيط، ولسنا نريد تركيبها على أطروحاته. لكن المقدمات التي ينطلق منها تقود ـ حكماً ـ إلى هذه الاستنتاجات.

(٨٢) انظر رأينا بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، وبلقزيز، المصدر نفسه.

الإسلام وأصول الحكم، وصعود جماعة «الإخوان المسلمين» منذ نهاية عشرينيات القرن العشرين، وما تلاها من موجة إحيائية منغلقة على فكرة حفظ الهوية والذات. . . إلا مثالاً لتلك النتائج التي قاد إليها إصلاحٌ إسلاميٌّ متردّدٌ في دفعه ثمن الحداثة، وشديدُ التمسك بفرضية التواصل مع الماضي المرجعي.

ولكن، إذا سلَّمنا بوجوب بناء الفارق بين الإصلاح والنهضة، كما يدعونا إلى ذلك هشام جعيط، هل كانت أوضاع تيار النهضة الأنواري أفضل حالاً من أوضاع تيار الإصلاح؟

يسلّم جعيط أن النهضة العربية كانت سطحية، وطالت اللغة حصراً دون الأدب[٨٣]، ولم يكن لها دائماً محتوى سياسيّ. ومع اعترافه بعظيم الدور الذي نهضت به في تحرير التعبير الفصيح من القوالب المتأخرة القائمة على الزُّخْرُف ومحايثةِ اللسان العامّي، وفي إدخالها الفُصْحَى حقلَ التداول الاجتماعي، وخاصة من خلال الصحافة، إلا أنه لم يكن لينسى حقيقة هويتها كـ: «حركة نيوكلاسيكية» عادت إلى الينابيع، وكـ «ظاهرة شكلية وشبه جمالية» و ـ الأهم من ذلك كله ـ من حيث هي قفزٌ على ماضٍ قريب إلى آخر أبعد في الزمن «لاسترجاع الماضي الأبعد في صفائه». وهي حقيقة لا يغيّر منها اعترافه بأنها جنحت أيضاً إلى «استقبال مخزون صغير من المفاهيم الأوروبية وتكييف اللغة مع استعمالات الحداثة»[٨٤] ـ على الرغم من الحفاظ على نظامها النحوي ـ ذلك أنها تظل، مثل الإصلاح الديني، سجينة **الآلية نفسها**: **العودة إلى ماضٍ مرجعيّ** ليست النهضة ـ كما الإصلاح ـ سوى استعادة متجدّدة له.

لا صلة للنهضة بالإصلاح في نظر جعيط؛ هي أقرب إلى الفكرة الأنوارية منها إلى الإصلاح، وخاصة أن الذين أفرغوا جهداً لتحقيقها ليسوا إصلاحيين مسلمين، بل من المسيحيين العرب في بلاد الشام. ما موقع الفكرة الأنوارية، إذن، من مشروع الحداثة، وما نوع التأثيرات التي كانت لها على صعيد مشروع التحديث السياسي في نظر هشام جعيط؟

يُميّز جعيط ـ ابتداءً ـ بين التغريب والتحديث في وعي المثقفين العرب لهما: بين حركةٍ خارجية ـ تُسْتَبْطَن داخلياً فتكون تَغَرْبناً ـ تستهدف اقتلاع الشخصية

(٨٣) جعيط، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.

الثقافية من سياق تطورها الذاتي، وحركة ذاتية تميل إلى اللَّحُوق بمنطق العصر وحركته. التمييز هذا ردَّدَهُ مثقفون عرب كثر شدَّدوا على أن الحداثة ـ بعكس التغريب ـ يمكن أن تكون محايدة ثقافياً، وأن تنحصر في الجوانب المادية. لكن جعيط، الذي يتساءل ـ مثلاً ـ عمّ إذا كان نهضويّ كبير مثل خير الدين التونسي «مُسْتَلَباً» أو «يُحُضِّر لاستسلام ثقافي»[85]، يشكّ في أن الانتلجنسيا العربية وَعَت جيّداً المقدمات الثقافية لتلك الحداثة[86]، مثلما يشكّ في أن العرب استوعبوا البنى المادية للحداثة نفسها، أو أنهم ـ على الأقل ـ استوعبوها على نحوٍ أقل مما كان عليه الأمر في الصين والهند واليابان وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية؟، عازياً ذلك إلى أسباب منها «الامتناع عن التحول الثقافي بالمعنى العام»[87].

منذ الطهطاوي حتى طه حسين، تبلورت الفكرة الأنوارية وتطورت. كانت شديدة التأثر بالفكر الليبرالي الأوروبي وكثيرة الانتهال منه. وكان يجمع بين تياراتها فكرة التقدم منظوراً إليها بمعزل عن أي مثالٍ مرجعيّ ماضويّ من النوع الذي انْشدَّت إليه الإصلاحية الإسلامية. لكن مشكلة الأنواريين العرب لا تقلّ فداحةً ـ في رأي جعيط ـ عن مشكلة الإصلاحيين: كان الإصلاحيون متمسكين برؤية للنهضة تكون فيها هذه وصلاً مع ماضٍ مرجعيّ انقطعت الصلة به. أما الأنواريون، فَعَنَت لهم قطيعة كاملة ونهائية مع ذلك الماضي وتأسيساً للتاريخ من نقطةٍ جديدة تقع خارج التاريخ الثقافي الموروث: أي من عصر الأنوار الأوروبي. مَنَعَتِ الرؤيةُ الأولى الإصلاحيين من فهم العصر وثقافته، ومَنَعَتِ الثانيةُ الأنواريين من فهم التراث، ومن فهم تاريخهم ومجتمعاتهم. لقد مَثَّل العصر الليبرالي العربي ـ عصر لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين ـ «فترة أنوارٍ» عربية[88] بالنظر إلى تأثير أفكار مفكّري هذه الفترة في الانتلجنسيا العربية اللاحقة، وخاصة دورها في علمنتها، «لكن المثقفين الليبراليين ـ يقول جعيط ـ ما كانوا يشكّلون وسطاً واسعاً، متماسكاً ومنسجماً على نحوٍ كافٍ، بل كانوا سطحيين، ولم يُبدوا إرادةً دؤوبة على العمل لتأسيس العقل في قراءة الماضي بمجمله»[89].

وماذا عن طه حسين وعلي عبد الرازق مثلاً؟ إنهما ممن لا تنطبق عليهم

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٨٦) وهي الفكرةُ عينُها التي يشدّد عليها عبد الله العروي في كتاباته.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

الملاحظة النقدية السابقة الخاصة بغربة الليبراليين والعقلانيين عن التراث. كتب طه حسين الكثير عن الإسلام وتاريخه، وعن الأدب العربي في العصر الوسيط. ووضع علي عبد الرّازق أهمّ تأليفٍ عربي حديث تأصيلي في مجال نقد الخلافة وفكّ التلازم بين السياسيّ والدينيّ في فقه السياسة. هذا صحيح، لكن من حق جعيط أن يستنتج أن التيار التحديثي الإسلامي ـ وباستثناء تركيا ـ «لم يتجاسر ولم يستطع مهاجمة إسلام التقليد»، وعقب كل مجابهة «كانت الفضيحة وكان استسلام العقل أمام الإسلام»[(٩٠)]. يبدو ذلك أوضح ما يكون في حالة طه حسين: إن هذا المثقف العقلاني والموسوعي الذي هزّ يقينيات العرب والمسلمين في تاريخهم الثقافي في كتابه: **في الشعر الجاهلي**، وأرسى مداميك المنهج العقلاني الحديث في الفكر العربي المعاصر، هو نفسه الذي سينتهي إلى كتابة: **على هامش السيرة**، و**مرآة الإسلام** وسواهما بنظرة تخلو من أي نَفَسٍ عقلاني[(٩١)]. ومع أن طه حسين التغريبي «الذي كان يُهزُّ الأسس العربية للشخصيّة المصرية»[(٩٢)] هو كاتب: **مستقبل الثقافة في مصر** لا كاتب: **في الشعر الجاهلي** (العقلاني التنويري)، إلا أن الذي تعرَّض للاستنكار والمحاكمة هو الثاني لا الأول! وهي ملاحظة دقيقة لدى جعيط، لكنه لم يستنتج منها ما كان ينبغي استنتاجه منها.

وما ينبغي استنتاجه، في هذا المعرض، **أمران**: **أولهما** أن الخطاب العقلاني العربي بعد الحرب العالمية الأولى كان يجذِّف ضدّ تيَّارٍ معاكس انطلق هادراً في العشرينيات من القرن الماضي. وهو التيار نفسُه الذي أطاح بكل تراث العقلانية الإصلاحية الإسلامية ليعيد ضخّ الحياة في موضوعة الخلافة، في مقابل فكرة الدولة الوطنية العصرية، وفي منظومة مفاهيم السياسة الشرعية، في مقابل منظومة مفاهيم الفكر السياسي الحديث؛ وهو عينُه التيار الذي حَمَلَ حركة «الإخوان المسلمين» إلى صدارة الساحة السياسية والثقافية، بدءاً من نهاية العقد ذاته. ها هنا، كانت العقلانية ـ عقلانية طه حسين وعلي عبد الرازق ـ تخوض «قتالاً تراجعياً» لتغطية انسحابها، ولم يكن منتظَراً منها، لتلك الأسباب، أن تحقق

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٩١) تنطبق الملاحظة على عباس محمود العقاد: المثقف الوفدي العقلاني الذي انتقل من الفكر الليبرالي الحديث (في **ساعات بين الكتب**، و**بين الكتب والناس**، والنقد الأدبي الحديث في إطار مدرسة «الديوان») إلى كتابة «العبقريات» على طريقة الرواة المشايخ. انظر: عباس محمود العقاد: **ساعات بين الكتب** (القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٩)؛ **بين الكتب والناس** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٩)، و**الديوان: كتاب في النقد والأدب** (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٢١).

(٩٢) جعيط، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

انتصاراً في المعركة الثقافية. و**ثانيهما** أن «الجناح» الحداثي الذي تأذّى أكثر من الهجوم الديني المحافظ لم يكن الجناح التغريبي «المتطرف»، الذي كان يجهل الإسلام والتراث أو يكاد ويكتفي بالتبشير بمبادئ المدنية الحديثة وقيمها ـ وقد كان من ممثليه لطفي السيد وسلامة موسى ـ وإنما «الجناح» العقلاني الأكثر معرفة بالإسلام والتراث ضمن التيار الحداثي، وطه حسين وعلي عبد الرازق من أبرز ممثليه! وذلك مما يقيم دليلاً على أن قراءة إخفاق مشروع الحداثة الفكرية لا تستقيم بمحاكمة نصوصها أو قياس معدَّل الإقدام أو التردُّد في أفكارها فحسب، بل أيضاً ـ وربما أساساً ـ بتحليل البيئة الثقافية والسياسية العامة التي جرى فيها التعبير عن موضوعات ذلك الخطاب الحداثي، ونقد المجتمع والجمهور والنخب العلمية التي تَلَقَّتْه.

في كل حال، يعترف جعيط بأن «موجة الأنوار تكسَّرت على صخرةٍ تشكل النخاع الشوكي في العالم الإسلامي، نعني الإسلام ذاته»[٩٣]. لكن ذلك لم يكن بسبب المُضِيِّ «نحو دينٍ أقل» ـ كما لم يفعل الإصلاحيون، وكان ذلك سبباً في إخفاق مشروعهم التنويري كما يرى جعيط ـ وإنما بسبب «المضيّ نحو المزيد من الدين»: كما حصل لطه حسين وعلي عبد الرازق وعباس محمود العقاد، وحتى خالد محمد خالد.

من حيث الشكل، يبدو الأستاذ جعيط متناقضاً في أطروحاته: يؤاخذ المثقفين الليبراليين والعقلانيين العرب على جهلهم بالإسلام والتراث، ويطالبهم ـ في الآن نفسه ـ بالقطيعة مع الماضي وبموقف عقلاني ونقدي حاسم من الدين. في الجوهر، لا تناقض في موقفه: إنه يريدهم عقلانيين ونقديين تجاه التراث، وعارفين بذلك التراث مُلِمِّينَ به، حتى وإن ركبوا مركبَ التمرُّد على الدين. شيءٌ وحيد ليس يقبله منهم: الجهل ومنافقة المجتمع. ينتقد المثقفين العلمانيين العرب (من معاصرينا اليوم) حيث «الكثير منهم يستعمل التَّقِيَّة، وأغلبهم أعرض عن الإسلام كمعتقد روحي، وعن التراث الفكري والديني»، مقارناً إياهم بالمثقفين الغربيين الذين يختلف أمرهم في ذلك عن الأولين. فـ «المفكر الفرنسي، وهو أكثر الناس علمنة، قد يُفْصح عن إلحاده أو تشكّكه، لكنه يقرأ **الكتاب المقدس**، ولعله قرأ **القرآن والبهاغفاجيتا** والتصوّف اليهودي والمسيحي، وصار مغرماً بالفكر البوذي والتاوي. . . وهذا ليس شأننا، بل قلّ من يوجد من قرأ فعلاً **موطأ** مالك

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

و**صحيح** البخاري و**المنقذ** للغزالي، وحتى لابن سينا وابن رشد، سوى من اختص في موضوع مستقًى من هذه الآثار، لكن ليس بسبب تعميق الثقافة»[٩٤].

* * *

بسبب هذه المقدّمات الثقافية الهشّة للحداثة، لم يصمد مشروع التحديث السياسي الذي اقترحته الدولة الوطنية ابتداءً، ثم الثورة امتداداً، فقد كان يفتقد رؤية فكرية، بل قل مشروعاً ثقافياً، يستند إليه. لكن إخفاق مشروع التحديث السياسي قاد ـ في ما قاد إليه ـ إلى إعادة إلقاء الضوء على الأهمية الحيوية والاستراتيجية للمسألة الثقافية ولمركزية هاجس الحداثة فيها. كان على الثقافة أن تتحدث بتواضع بين يديْ السياسة، وكان على المثقف أن يعرف حجمه المتواضع في عصر الثورة. أما بعد أن انهزمت الثورة، واستحالت ثورة مضادة، ولَحِقَ عمرانَ السياسةِ الخراب، فلم يَعُد ثمة من يملك أن يُلْقي قيداً على السؤال الثقافي أو يرسم للمثقفين سقف إجاباتهم.

يَلْحَظ القارئ في نصوص الأستاذ هشام جعيط، خاصة تلك التي تناولت إشكاليات الهوية والحداثة، قدراً كبيراً من **التوتّر** فيها بين حدَّين يَبْدُوَان قصيَّيْن: حدّ الدفاع المستميت عن الهوية والموروث الثقافي والاجتماعي والقيمي بحسبانها خندقاً للدفاع عن المجتمع في وجه زحف الحداثة الجارف، وما في ركابه من نتائج فادحة الأثر، وحدّ التبشير بحداثةٍ كونية أو بحداثةٍ حاملة لقيم كونية لا يجوز التردُّد أمام الأخذ بها تحت أيِّ عنوان أو مبرّر، مثل الخصوصياتَ والهوية وما في معنى ذلك. وهو توتّر يكاد يُحَايِثُ معظم ما كتبه في الموضوع مع تفاوتٍ في الحدّة من نصّ إلى آخر يجد تفسيره في أسباب سنقف على بعضها. يدرك جعيط ذلك ويكتب[٩٥]: «على صعيد المبادئ، سيبدو موقفنا مبهماً وممزقاً ومتناقضاً، وهو قطعاً كذلك باعتبار أن تفكيرنا في الإسلام ينبع من ثورة مزدوجة: **الأولى** ضد العقلانية غير الناضجة، وضد ذهنية معادية للدين على نحوٍ نسقي، وحكم مسبق ومبسَّط معادٍ للإسلام... و**الثانية** استفاقت مع الاحتكاك بالسلبية الدينية، واعيةً بألم فَقْرَ حياةٍ وفكرٍ خاضعينْ لتعسُّفِ التقاليد والدين».

ليس عسيراً على القارئ في تلك النصوص أن يعثر على ذلك التوتّر الإشكاليّ

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٩٥) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques.*

في النصّ الواحد. تقرأ كتابه *(La Personnalité et le devenir Arabo-Islamiques)*، فتجده مدافعاً عن التراث والإسلام وعن الحداثة في الآن نفسه. وتقرأ *(L'Europe et L'Islam)* و**أزمة الثقافة الإسلامية**، فتجد التوتّر نفسَه. لكن هذا التوتّر يبقى أظهر إن أخذنا تأليفه الجامع ناظرين في معطياته الفكرية. ها هنا يبدو جعيط موزَّعاً بين رؤيتين للإشكالية متعاقبتين: بين رؤيةٍ ممانِعة للحداثة، أو ـ على الأقل ـ ناقدة متحفظة، وشديدة التمسك بالثوابت التي صنعت الشخصية العربية ـ الإسلامية، ورؤية مدافعة عن الحداثة وكونية في قيمها، ناقدة للتراث وللمقاومات التقليدية المختلفة المنتصبة في وجه الحداثة. يعبر كتابه الأول *(La Personnalité..)* عن الرؤية الأولى، فيما يعبّر كتابه الأخير **أزمة الثقافة الإسلامية** عن الرؤية الثانية.

نحن، إذن، إزاء **مرحلتين** في تفكيره. لكنهما ليستا منفصلتين، بل متواصلتين: بعضٌ من يقينيات الأولى ممتد في الثانية، ومنه ـ مثلاً ـ مركزية الإسلام في وعيه وفي رهاناته الفكرية؛ وبعضٌ من أطروحات الثانية يجد مقدماته في المرحلة السابقة، ومنه التشديد على أن الحداثة مطلب تاريخي وطموح نهضوي. وفي ظنّي أن هذا التحقيب، والتمييز الذي عليه يقوم، إنما هو منهجيٌّ في المقام الأول لأنه يَعْسرٌ تماماً فهم ذلك التوتّر إلا بحسبانه **جدلية فكرية** ممتدة **تعيد إنتاج نفسها** داخل فكر المرء نفسه في محطاتٍ مختلفة من ذلك الفكر[٩٦].

لنترك مؤقتاً ـ إلى حين الاستنتاج ـ العوامل الحاملة على تكوين ذلك التوتر الإشكالي في فكر هشام جعيط، ولنرصد تجلياتها في المرحلتين ـ أو اللحظتين ـ المومأ إليهما: المتعاقبتين والمتزامنتين في آن.

١ ـ حداثة مُنْشقَّة

يمثل كتاب جعيط: **الشخصية والمصير العربيان ـ الإسلاميان**[٩٧]، اللحظة

(٩٦) لنغامر بالقول إن تلك الجدلية دليلُ أصالةٍ في فكر جعيط. إنها تمثيل أمين لشخصية ثقافية عربية ظلت عرضة لتأثيرات مرجعين فكريين فيها: أمينةً لما هو في عداد ما أسَّس شخصيتَها من ثوابتَ ومواريث، ومتطلعة إلى ما يُدخل مغامرتها الإنسانية في التاريخ؛ لا تساوم على خصوصياتها ولا تتنازل عن حقها في الكونية. ورسالة هذه الجدلية أن تنظم التوازن بين حَدَّيها، وأن تخوض معركتها دون أن تكبحها خصوصيتُها ودون أن تسحقَ الكونيةُ خصوصيتها. بهذا المعنى، فهي تسلك نهجَ نقد مزدوج: هُوية متشرنقة تعادي الحداثة والكونية، وحداثة متغربنة تجلد الذات. لنقل إنها لا تقف عند لحظة التناقض بين الضدّين، بل تتجاوزهما إلى لحظة التركيب بالمعنى الجدلي الهيغلي.

(٩٧) صدر بالفرنسية في العام ١٩٧٤.

الأولى من وعيه إشكالية الحداثة كإشكاليةِ توتّر بين الخصوصية والكونية[٩٨]. التكوين الشخصي لهذا المفكّر العربي الكبير يفسّر بعضاً من جوانب ذلك التوتّر في كتابه الأول: لقد نما وعيُه في ظلّ تونس بين عهدين: عهد الحركة الوطنية المجابِهة للاحتلال، حيث فكرة العروبة والإسلام ثاويةً في المخيال الجماعي السياسيّ والوطني والشعبي، وعهد الدولة الوطنية البورقيبية التحديثية المنبهرة بالمثال الغربي (الفرنسي على وجه التحديد). ونما وعيُه في سياق ثقافتين: ثقافة عربية ـ إسلامية أصيلة كان صرح الزيتونة قلعة من قلاعها التاريخية في الغرب الإسلامي (= المغرب العربي)، وثقافة غربية حديثة تَلَقَّى بعض معطياتها في تونس نفسها قبل أن يعمِّق معارفه بها خلال إقامته العلمية في فرنسا. ولقد تغذّت هذه التركيبة الخصبة في وعي الرجل من اطلاعه الواسع العميق على التأليف العربي الحديث والمعاصر ـ خارج تونس ـ حيث الثنائية أو الجدلية نفسها في مصر وبلاد الشام مدفوعة إلى حدّها الأقصى في المناظرة الفكرية والأدبية.

هشام جعيط سليل تاريخ ثقافي وسياسي متعدّد لم يتنكر له، أو لانتسابه إليه، حتى وهو ينظّم محاكمات نقدية حادة لحلقات أو لحظات فيه. في الثقافة: هو ابن الثقافة العربية ـ الإسلامية الوسيطة، سليل مدارس الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وسليل مدارس التاريخ الأولى (ابن إسحاق، والواقدي، والطبري، واليعقوبي، وابن هشام، وابن الأثير، والذهبي. . .)، وسليل التونسي والأفغاني والكواكبي، ثم طه حسين وعلي عبد الرازق، فقسطنطين زريق. لكنه أيضاً سليل الثعالبي وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي في المغرب العربي، والشريك في المشروع الفكري النهضوي الجديد مع عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون. . . إلخ.

وفي السياسة، هو ابن التجربة النبوية في بناء الأمة وصناعة مشروعها التاريخي، وابن الدولة الكبرى في بغداد والأندلس ومصر والمغرب. وهو ابن الحركة الوطنية التونسية والحركة القومية العربية، والدولة الوطنية الحديثة في مصر والمشرق وتونس. ثم إنه سليل فكرة الدولة الحديثة المنبثقة عن الثورة الفرنسية والديمقراطيات التي انْتَسلت من صلبها في الغرب. . . إلخ. هو هذا كلّه مندمجاً ومركَّباً ومتجاوراً دون تنابُذٍ أو تناقض، يعيشُه منسجماً، وإنْ بغير قليلٍ من توتُرٍ

(٩٨) يمتد ذلك التوتر نسبياً إلى كتابه **أوروبا والإسلام**، وخاصة في خاتمته. انظر: Djaït, *L'Europe et l'Islam* (Paris: Seuil, 1978).

مَرَدُّه إلى صعوبة الجمع بين مكوِّناتٍ متباينة قد تبدو لعقلٍ تبسيطي متنافرة وغير قابلة للجمع أو للتركيب.

هذه الشخصية المركَّبة ـ إذن غير البسيطة ـ من النوع الذي لا يمكن أن تبدوَ لها الحداثة أفقاً مفتوحاً من دون محاذير أو أسئلة؛ ولا يمكن أن تَرْكُنَ إلى معادلة ساذجة مقتضاها أن ثمن الحداثة هو الانفصال القطعي عن المشرق وعن العروبة والإسلام وشدّ الرِّحال إلى تلك الحداثة في ينابيعها الأصل، لا في تدفقاتها وتعرجاتها غير المتحررة أو «النظيفة» من شوائب الأخلاط التي تلوِّن التدفق وتغيّر من «أصوله». لا يمكن إدراك خصوصية هذا الموقف لدى هشام جعيط إلا في ضوء مطالعة واقع الانتلجنسيا التونسية ـ والمغاربية استطراداً ـ ونوعية الانحيازات الثقافية التي «اختارتها» في معرض تناولها مسائل الحداثة وصلاتها بمسائل الهوية والتراث والإسلام وما في معنى ذلك. ومع أنه ليس هنا مقام الحديث، بالتفصيل، في موضوع كهذا يحتاج إلى مقاربة مستقلة، إلا أن اتصاله بالبيئة الثقافية التي تنهل منها أطروحات جعيط موضوعاتها (Themes)، يفترض استدعاءً لها قصد بيان الوضع الاعتباري (Statut) لموقفه الفكري.

* * *

لم تكن الغزوة الاستعمارية الفرنسية لبلدان المغرب العربي فعلاً عسكرياً فحسب، ولأهدافٍ اقتصادية وسياسية حصراً، شأن مثيلات لها في العالم. كانت، فوق ذلك، فعلاً ثقافياً تَطلَّع ـ فضلاً عن الاحتلال ـ إلى إلحاق مجتمعات المغرب العربي بالمنظومة الفرنسية ثقافياً ولغوياً. نشر الاستعمار مدارسه ولغته، وحاصر التعليم الأهلي (= الديني)، وأحياناً حاربه كما في الجزائر، وسَعَى ـ باستراتيجية منظمة ـ إلى تكوين نخبة سياسية وثقافية حديثة مرتبطة به، وبديل من النخبة الوطنية التقليدية التي تخرّجت في الزيتونة في تونس، أو في المدارس الدينية في الجزائر، أو في القرويين وجامعة ابن يوسف في المغرب. وقبل أن تستلم هذه النخب السلطة في دولة الاستقلال، كانت قيادة الحركة الوطنية نفسها قد آلت إليها، وكانت التسويات السياسية التي أبرمتها مع فرنسا عشية الاستقلال قد سبقتها شروط كرّست التبعية الثقافية واللغوية من خلال نظام التعليم ونظام الإدارة العمومية والتشريعات. . . إلخ.

انتهت حقبة الاحتلال بميلاد مشهد ثقافيّ ولغويّ مُثْقَل بمواريث الاستعمار: كان التعليم الرسمي ـ في الظاهر ـ مزدوجاً في المضمون (تعليم

عصري وتعليم أصيل)، وفي اللغة (عربي، فرنسي). لكنه ـ في الحقيقة ـ ظلّ خاضعاً وتابعاً للمنظومة المرجعية الفرنسية، وأحياناً لم يكن موحَّداً بحيث يجوز الحديث فيه عن مدرسةٍ وطنية[٩٩]. أما سياسات التعريب، فسعت الحكومات المتعاقبة في إفشالها، والتحايل عليها كمطلب أصيل من مطالب الحركات الوطنية، من خلال ربط التعريب بمجالات العلوم الدينية واللغة والعلوم الإنسانية حصراً وإبقاء الفرنسية لغة العلوم الطبيعية والرياضية. الهدف؟ إسقاط فكرة التعريب ذاتها، وبيان تقليدويتها وعدم تناسبها مع مطلب المعاصرة والتقدم. وكانت النتيجة أن النخبة المُفَرْنَسَة، التي نجح الاستعمار في إنتاجها في المغرب العربي بتفاوت[١٠٠]، زادت عدداً ونفوذاً، واتسع نطاق انتشارها وتأثيرها في قلب المجالين الثقافي والسياسي في دولة الاستقلال: الدولة نفسها التي قادتها، وتعاقبت على سلطانها السياسي، النخبُ الفرنكوفونية[١٠١]!

في المشرق العربي، تلقّى مثقف الحداثة تكويناً ثقافياً عربياً، وأحياناً إسلامياً، وبعضٌ من رموز الحداثة المعاصرة (أحمد لطفي السيد، طه حسين) تتلمذ لشيوخ الأزهر ومعظم رموز جيل الحداثة الثاني (عبد الرحمن بدوي، قسطنطين زريق[١٠٢]،

---

(٩٩) في بلدٍ مثل المغرب (الأقصى) كان المشهد التعليمي والمدرسي ـ وما يزال ـ مُشَتَّتاً وفسيفسائياً: مدرسة «وطنية» حكومية مكوَّنة من ثلاثة أنماط من التعليم (التعليم العصري المزدوج، التعليم الأصيل المعرَّب، التعليم العصري المعرّب)، وتعليم خاص أو تابع للقطاع الخاص، وتعليم أجنبي تمثله مدارس البعثة الفرنسية، ومثيله التابع لإسبانيا، ناهيك بالمراكز الثقافية والمدارس اللغوية الأمريكية والبريطانية، ثم التعليم (الديني والعصري) الخاص بالطائفة اليهودية المغربية وغير الخاضع لرقابة الدولة. . . !.

(١٠٠) لا شك في أن نجاحات فرنسا في الجزائر وتونس، على هذا الصعيد، أكبر منها في المغرب حيث نسبة المثقفين والمتعلمين المزدوجي التكوين واللسان أكبر في المغرب منها في الجزائر وتونس. وقد يكون مردُّ ذلك إلى ثلاثة أسباب على الأقل: إلى أن فترة الاستعمار الفرنسي في الجزائر (١٣٢ عاماً) وتونس (٧٤ عاماً) أطول من مثيلتها في المغرب (٤٤ عاماً)؛ وإلى أن الحركة الوطنية في المغرب أسست ـ بين الثلاثينيات والخمسينيات من القرن العشرين ـ عشرات **المدارس الحرة**، ذات البرامج التكوينية الوطنية والعربية، في مواجهة مؤسسات التعليم الفرنسية تخرّج فيها آلاف المتعلمين الذين استكمل كثير منهم دراسته الجامعية في القاهرة ودمشق؛ وإلى أن سياسة التعريب بدأت مبكرة في المغرب ـ منذ أزيد من ثلاثة عقود ـ نتيجة ضغوط نضالات الحركة الوطنية.

(١٠١) نميز بين النخب المتعلمة بالفرنسية إلى جانب العربية (وهي السواد الأعظم في المغرب العربي)، والنخب الفرنكوفونية (وقسمٌ منها يعرف العربية). الأولى ليست معادية للعروبة ولا شُبْهَة في وطنيتها. أما الثانية، فولاؤها الثقافي ـ والسياسي ـ لفرنسا في المقام الأول. الفرنكوفونية بهذا المعنى **ليست حالة لغوية محايدة، بل ايديولوجيا.**

(١٠٢) ثمة مسيحيون عرب كثر على مستوىً كبير من المعرفة بتاريخ الإسلام وبتاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي في العهدين الوسيط والحديث أثروا المكتبة العربية بأبحاثهم ودراساتهم.

زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، مراد وهبة، لويس عوض...) كان على قدرٍ غير قليل من المعرفة بالتراث الفكري العربي ـ الإسلامي[١٠٣]. ويصحّ ذلك على الجيل الثالث من مثقفي الحداثة في المشرق العربي خلال القرن العشرين، على نحو ما تعبّر عن ذلك ـ وإن بتواضع أكثر ـ كتابات صادق جلال العظم والياس مرقص وناصيف نصّار ومطاع صفدي[١٠٤]. أما الجيل الحداثي العربيّ المشرقيّ الأوسع اطلاعاً على، ومعرفةً بـ التراث الفكري العربي ـ الإسلامي بعد جيل طه حسين وجيل عبد الرحمن بدوي، فهو جيلها المتأخر الحالي: جيل أدونيس وطيب تيزيني، ثم عزيز العظمة (وكلهم من سورية)، ووضاح شرارة (والأخيران: العظمة وشرارة أعمق معرفة بالثقافة الغربية). لكن الجامع بين هذه الأجيال[١٠٥] الأربعة، على تفاوتٍ بين رموزها[١٠٦] في المعرفة بالإسلام وبالتراث الفكري العربي ـ الإسلامي أنها كانت تملك الكتابة والتعبير باللغة العربية ـ وبعضُها باقتدارٍ عالٍ ومميَّز[١٠٧] ـ إلى جانب الكتابة والتعبير بالفرنسية والإنكليزية (والألمانية إلى حدٍّ ما).

يختلف الأمر في حالة مثقف الحداثة في المغرب العربي، باستثناء جمهرة من المثقفين الرواد الكبار[١٠٨]، الذين هم على صلة عميقة بالثقافة العربية الوسيطة والحديثة والمعاصرة ـ إلى جانب صلتهم بالثقافة الغربية ـ ووضعوا تأليفهم باللغة

(١٠٣) عبد الرحمن بدوي كان على مستوىً بعيد من المعرفة بذلك التراث أكثر بكثير من باقي أبناء جيله من الحداثيين، ما خلا حسين مروة الذي كان يضارعه في الإلمام بذلك التراث مع قلةِ دراية بالفكر الغربيّ قياساً بموسوعية بدوي.

(١٠٤) قد يكون صفدي أكثرهم التزاماً بالخيار السياسي العروبي وأقلّهم ـ إلى جانب إلياس مرقص ـ إلماماً بالتراث الفكري الإسلامي الوسيط، لكنه أوسعهم معرفة بالتراث الفكري الغربي المعاصر.

(١٠٥) التجييل (= التصنيف حسب الأجيال) نسبيّ هنا. إنه أقرب في المعنى إلى عبارة «الدفعة» (Promotion) الثقافية من عبارة الجيل (Generation) لأن الفوارق بين «جيل» و«جيل» ـ كما في حالة «الجيلين» الثاني والثالث فعلاً ـ لا تتجاوز العقد أو العقد ونصف (شأن الفوارق بين «الجيلين الثالث والرابع بصورةٍ أجلى).

(١٠٦) نعترف بصعوبة إدراجِنا أسماءَ، ذات حضور مميَّز في الإنتاج الفكري العربي، ضمن سياق الحداثة بالمعنى «المتعارف» عليه. ومنها: علي عبد الرازق، مصطفى عبد الرازق، أحمد أمين، إحسان عبّاس، فهمي جدعان، حسن حنفي، محمد جابر الأنصاري، على الرغم من أن منتوجها الفكري لم يكن بعيداً عن الدفاع عن قيم الحداثة في جوانب كثيرة منه.

(١٠٧) لعلّ وضاح شرارة ـ خاصة ـ وعزيز العظمة من أظهر من بَلَغَ الذروة في مضمار ذلك التعبير: أناقةً وجمالاً و«أصالة»، وإن يكن أدونيس أكثر حريةً منهما في المُرْسَل من التعبير لارتباطه بتقاليد الكتابة الشعرية.

(١٠٨) من أهمهم وأعمقهم وأغزرهم إنتاجاً: عبد الله العروي وهشام جعيط، ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل ومحمد عزيز الحبابي (وإن كان من جيلٍ سابق)، ومحمد الطالبي.

العربية أو بالعربية والفرنسية(١٠٩)، فإن القسم الأكبر من مثقفي الجيل الأول الحداثي في المغرب العربي ارتبط بالثقافة الغربية وكانت صلته بالثقافة العربية ضعيفة، بل معدومة(١١٠)، وكان فرنكوفونياً شديد الانحياز إلى الفرنكوفونية، وإن كان بعضٌ من رموزه على اطلاع على الثقافة العربية ـ الإسلامية(١١١): ولو أنه كتب ما كتبه باللغة الفرنسية(١١٢). أمّا المشكلة لدى جيل الحداثة المغاربيّ الثاني، فكانت أعوص بكثير، وكانت تمظهراتها في تونس والجزائر(١١٣) أكبر بكثير من نظائرها في المغرب، إذ كان في وسع مثقفي الحداثة المغاربة من هذا الجيل أن يظلّوا مشدودين إلى الثقافة العربية في عزّ انفتاحهم على مدارس الفكر الغربي(١١٤).

أعادت النخب الثقافية المغاربية، بمعنًى ما، إنتاج الاستراتيجيا الثقافية التي وضعها الاحتلال الفرنسي طيلة النصف الأول من القرن العشرين، وسار فيها بغير كلل. ومثل كل استراتيجيا، يحتاج تطبيقُها إلى طرفين: طرف يصنعها، وآخر يستقبلها. كانت في بدء أمرها فِعْلَ **إخضاع**، فاستحالت في دولة الاستقلال فعل **خضوع**. ولم يكن الخضوع دائماً اضطرارياً، إذْ وُجِد من استبطن فكرة التفوّق الفرنسي ليعوّض بها عن شعور المغلوب، فتفوَّق على فرنسا في الدفاع عن قيمها وفي رجْم العربية والمشرق والعروبة بأقذع الصفات! إن هذه النخب ـ المُفرَنَسَة منها على نحوٍ خاص، والفرنكوفونية منها على نحوٍ أخصّ ـ لا تجد ما تقترحه على

(١٠٩) كما في حالة جعيط والعروي خاصة.

(١١٠) وهذا ما ينطبق على عبد الكبير الخطيبي وفاطمة المرنيسي بصورة خاصة.

(١١١) مثال محمد أركون وجمال الدين بن الشيخ من «الجيل الأول».

(١١٢) تبدو ظاهرة التأليف بالفرنسية في المغرب العربي أظهر في حالة الأدباء من جيلين: جيل أوّل مثّله كاتب ياسين ورشيد الشرايبي وإدمون عمران المالح، وجيل ثانٍ مثّله رشيد بوجدرة وعبد اللطيف اللعبي والطاهر بنجلون ومحمد خير الدين ومحمد الواكيرة ومصطفى النيسابوري (وإن كان اللعبي قد أدرك الموقف منذ عشرين عاماً وأتقن التعبير بالعربية لأسباب تتعلق بالتزامه السياسي اليساري ودفاعه مبكراً ـ في مجلته **أنفاس**: بالفرنسية والعربية ـ عن مفهوم للثقافة الوطنية شديد الارتباط بالمرجعية العربية: ساعده عليه تضامنُه مع الثورة الفلسطينية وتأثيرات خطاب حركة التحرر الوطني العربية في وعيه، فضلاً عن شعوره الحادّ أن التحرر الثقافي في المغرب يبدأ من استعادةِ اللسان الوطني والعربي المصادَر بالاحتلال الأجنبي. . .).

(١١٣) مع عبد الباقي الهرماسي وعبد القادر الزغل وحمادي الرديسي وعبد الوهاب مؤدب ومالك شبل وعلي الكنز. . . إلخ. ولعل الطاهر لبيب ـ المزدوج التكوين الثقافي واللغوي ـ يُسْتَثْنَى من هؤلاء.

(١١٤) جيل الحداثة الثاني في المغرب ـ من المُعَرَّبين ومزدوجي التكوين ـ كان أقرب إلى حدّ بعيد من الثقافة العربية، وألَّفَ بالعربية، ومن أهمّ رموزه: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، سالم يفوت، بنسالم حميش، محمد مفتاح. أمّا عبد الفتاح كيليطو، فعلى الرغم من تأليفه باللغة الفرنسية، فإن معرفته بالتراث العربي وباللغة العربية واسعة وعميقة. ويختلف الأمر تماماً في حالة مثقفين آخرين غير متعربين، مثل عبد الله الحمّودي.

مجتمعات المغرب العربي سوى حداثة تغريبية، منفصلة عن المشرق، ومُنْشَقَّة عن العروبة، وكأنها الحداثة الوحيدة الممكنة والمتاحة أمام شعوب هذه المنطقة(١١٥). إنها تضرب صفحاً بكل التراث الحداثيّ والنهضويّ العربيّ: الحديث والمعاصر، وتتخيَّل العروبةَ والمشرق رديفاً للانحطاط الدينيّ والقرون الوسطى.

هذه هي البيئة الثقافية والسياسية التي نشأ فيها هشام جعيط وحلَّلها وانتقدها، وكانت خلفيته في الكثير من الكتابات المتصلة بمسائل الحداثة والهوية. لقد وجَّه نقداً إلى المثقف التونسي ـ والجزائري ـ والمفرنس الذي يستهين بالمشرق والعروبة والإسلام دفاعاً منه عن مفهوم غير رشيدٍ للحداثة، مذكّراً إياه بأن عليه أن يُنْتِج الحداثة، وأن يكون في موقع مراكزها، لا أن يعيش على هوامش الغرب(١١٦). وهو إذْ يَلْحَظُ أن حداثته منشقة وتغريبية، يجد نفسَه مدعوّاً إلى مُدَافَعَةِ النفس والثقافة والمجتمع ضدّ تَحَلُّلٍ ثقافي لا يقرأ أصحابُه التاريخ. ذلك واحدٌ من أسباب عديدة تفسّر لماذا شدَّد جعيط ـ في مرحلةٍ أولى من تأليفه ـ على الشخْصية والميراث الثقافي والعروبة والإسلام، ولماذا كان يشدُّه الحنين إلى هذه الأبعاد كلِّها وهو في قلب باريس.

٢ ـ ضدّ حداثةٍ عنيفةٍ ومشوَّهة

لم تنشأ الحداثة في رحم تطور طبيعي للثقافة والاجتماع في البلاد العربية والإسلامية، بل أتت في ركاب الاحتلال الأجنبي وكانت ـ لذلك السبب ـ عنيفةً عُنْفَ سيطرته العسكرية. لم تكن انتصاراتُها سهلة أمام مقاومات كبيرة أبدتْها المجتمعات المفتوحة عَنْوَةً، والمزوَّدة بميراثٍ عظيم كان يستطيع دوماً تغذية مخيالها وضخَّ الممانعة في ثقافتها، لكنها قادت إلى تشوّهاتٍ كبيرة في ملامح تلك المجتمعات وثقافتها. كان الإسلام ـ في نظر جعيط ـ مبدأ تكوين الإمبراطورية وحفظ شخصية العرب فيها. وحتى حينما ارتخت قبضة العرب وخرجوا من مشهد السياسة والسلطة، حفظ الإسلام ثقافتهم ولسانهم من التبديد. وحين انفكوا عن الرابطة العثمانية ـ مختارين أو مكرهين ـ ووجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام

(١١٥) لا يضارع هذه النخبة خطورة سوى المُعَرَّبين المُعادين للحداثة ـ المحافظين منهم على نحوٍ خاص ـ بدعوى تهديدها هويتنا وكياننا الثقافي والحضاري. وكأن المغرب العربي موضوع بين خياريْن انتحاريَّيْن: إسقاط الخصوصية بدعوى الكونية والمسخ الذاتي من خلال تقليد الآخر دون أن تكون الشروط الاجتماعية هي ذاتها، أو التحصن في متاريس الخصوصية لإخراج مجتمعاتنا من التاريخ وتأبيد تأخرها.

(١١٦) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 99.

الأجنبي المحتل، قامت فيهم حركاتٌ وطنيةٌ استلهمت الإسلام واستدخلْتهُ في ايديولوجياها التحررية. وها هو اليوم يستطيع أن يزوّد المسلمين والعرب بالطاقة اللازمة للمقاومة.

كتب جعيط ـ في ما بعد ـ محلّلاً ظاهرة «الإسلام السياسي» التي انطلقت هادرة منذ نهاية السبعينيات قائلاً إن «الإسلامية تبدو احتجاجاً على احتقار الغرب للإسلام». لكن هذا مجرَّد وجهٍ من وجوه قيامها، أما الوجهُ الرئيسُ منه، فداخليّ يتعلق بالرغبة في «تأكيد ثقافي على الذات» وفي «إعادة أسلمة المجتمع»[١١٧]، وبكلمة، فإن ميلادها أتى يعبّر عن حالة احتجاج على حداثة مفروضة بالعنف: من الخارج ومن الداخل. وهذا سببٌ ـ في ما يرى جعيط ـ في عودةِ الدينيِّ بقوةٍ إلى مجال السياسة في صورة حركات سياسية أو ثورات تستلهم الإسلام، وتُجدِّد الصلة التي حاولتِ الحداثةُ والعلمانية قطعها به دون أن تكونا قد قدَّمتا بديلاً من الدين «يلغي» الحاجة إليه أو يُحدُّ منها، بل إن عنف الحداثة هذا وَلّد شعوراً بالحنين إلى القيم الروحية في سائر العالم، وليس في العالم الإسلامي حصراً[١١٨]، بسبب النتائج الفادحة التي ولَّدَها في كل المجتمعات التي وقّع عليها.

ومع أن تاريخ الحداثة التغريبية في المجتمعات العربية ليس طويلاً ولا يتجاوز قرناً في أفضل أحوال اشتغالها، إلا أن آثارها في الجسم الاجتماعي والثقافي لم تكن قليلة الشأن، وليس أقلها أنها أحدثت تشوُّهات في النظام الاجتماعي وفي نظام القيم، وشرخاً بين فئات مرتبطة بثمرات الحداثة، وأخرى على هامشها، ثم بين قوى ثقافية تحديثية، وأخرى مناهضة للحداثة. ومع ذلك، وبسبب قوة التقليد في هذه المجتمعات التي تستند في جانبٍ رئيسٍ منها (أي قوة التقليد) إلى الدين ـ كعنصر تضامن ولحمة وتماسك ـ فإن مستوى ما أصاب البنى الاجتماعية العربية من تدمير (هو) دون ذلك الذي أصاب بنى مجتمعات الغرب بكثير. بمفردات تنتمي إلى لغةٍ أشبه ما تكون بلغة المحافظ الرافض للحداثة،

---

(١١٧) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ١١.

(١١٨) «إن الديني المطرود يسترجع قوته لأنه نداء أمل جنوني. ذلك أن القلق المعاصر موجود دون ريب، ولقد شدّد كل نقاد الحداثة على وجهها التضليلي، وعلى الحنين إلى الديمومة، وإرهاق البشر نفسياً من جراء العلم والتكنولوجيا. وفي كل مكان يسود شعور بعودة الروح والتطلع إلى الروحي في عالم فَقَد سحريته: روحانية كاليفورنيا لدى الشباب تبحث عن الذات في خضوع الأنا المشؤوم للشخصية الواسعة وفي الحماسة للسكونية؛ ونهضة الأرثوذكسية الروسية تجعل «سولجينتسين» يمد يده إلى «أفاكوم»؛ والبحث عن الهوية جار في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

كتب[١١٩] هشام جعيط مقارناً الوطن العربي بالغرب في هذا المضمار قائلاً: «إن ما يميزه (أي الوطن العربي) عن الغرب وبؤسه النفسي هو **الإبقاء على سماكة النسيج الاجتماعي وتضامن العائلة**»؛ وهذا في حدّ ذاته مفيد ويكشف عن الحدود المتواضعة التي وصلت إليها الحداثة التغريبية على الرغم من كل عنفها القاسي. لكن جعيط إذ يعترف بأن كل هذا التماسك الاجتماعي «قد يزول يوماً»، ينتهي إلى إقرار استنتاج شديد التضادّ مع جوهر أطروحاته حول الحداثة بما فيها الأطروحات الناقدة لتلك الحداثة حين يقول: «**إن في صلب التأخر عن الحداثة تبقى قيم وإيجابيات** تُفْتَقد في الإيغال في هذه الحداثة نفسها»[١٢٠]!

يتبدَّد هذا التناقض حين نستعيد حقيقة موقف جعيط من الحداثة، ماضياً وفي الحاضر، وما يفترضه البيئةَ المناسبة لها كي تكون **حداثة إنسانية**، أو ذات مضمون إنساني، خالية من شحنة العنف والإكراه، ومعبّرة عن مطلبٍ وطموح يتطلع الناس إليه ويسعون فيه، وكي تكون حداثة **تاريخية** مطابقةً لحاجاتٍ موضوعية، لا مفروضة من خارج أو من قوى داخلية مستندة إلى ذلك الخارج. وفي هذا، نملك أن نقول إن الرجل لم يكن يوماً ليقف ضد الحداثة كخيار وكمنزع نحو التقدم وكمغامرة إنسانية كبرى، لكنه كان ضدّ حداثة تفرض نفسها بالعنف وتشوّه سياقات التطور في المجتمعات التي يَقَع عليها فعلُها، وضدّ حداثة تدَّعي الكونية المطلقة وتُهدِر خصوصيات المجتمعات المغلوبة فيما تحتفظ هي بخصوصيتها، ولا تتنازل عنها، ولا تسمح لغيرها بمضاهاتها في المقام. يعي جعيط ذلك حين يكتب[١٢١]: «إذا كان الغرب قد أنجب الحداثة، فقد فعل ذلك مستعيداً مكتسبات الإنسانية المنصرمة، وبالتالي مسلّماً إياها بين يدي الكونيّ؛ لكنه إذ أنجز هذه المهمة التاريخية التمدينية، بقي هو نفسه: خصوصياً ونوعياً، عنيفاً عند الاقتضاء، نافياً للآخر ومستكبراً».

لنأخذ ـ مثالاً لمفهومه للحداثة في هذا الطور الأول من إشكاليتها في وعيه ـ موقفه من مسألتين شديدتيْ الصلة بالحداثة، بل هما عنواناها الرئيسَان: العلمانية والنهضة.

---

(١١٩) كتب هذا بعد ١٥ عاماً على كتابه *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*، أي في المرحلة الثانية من وعيه تلك الجدلية التي تحدثنا عنها، ما يعني أن التوتّر الإشكالي لديه إزاء الحداثة والهوية لم ينته تماماً في كتاباته الأولى في السبعينيات، وإنما استمر في ما بعد وإنْ بحدّةٍ أقل.

(١٢٠) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٨٧ (التشديد مني).

(١٢١) Djaït, Ibid., p. 230.

يدرك جعيط أن المجتمع العربي لم يعد أمام ترف اختيار العلمانية، وأنه «يتعلمن بخطوات عملاقة، ولو أنها غير متكافئة»[١٢٢] حيث تستقل السلط وتتعمق العقلانية وتتغلغل في الميدان التربوي، وحيث الشباب لا يبدي حماسة تجاه أية ممارسة دينية[١٢٣]. لكنه ـ مع ذلك ـ يتصور علمانيةً مختلفة عن تلك التي يعاينُها ويستشعر خطورة أن تنتهي إلى صدام مع الدين. يصف تلك العلمانية بأنها «علمانية غير معادية للإسلام ولا تشتق دافعها من شعور لاإسلامي». وهذه العلمانية ليست بدعة، لأن كثيراً من الإصلاحيين كانوا مسلمين وإسلاميين، ولم يكونوا معادين للفصل بين الدين والدولة؛ وإذا كان هناك علمانيون ادعوا الحق في «استعمال الإسلام متخفّين وراء حجاب الإصلاح والتقدم، بينما هم يتمنون خراب الإسلام»، فإن موقف جعيط الداعي إلى العلمنة يختلف في منطلقاته وأهدافه؛ فنحن علمانيون ـ يقول جعيط ـ بمعنى «أننا نعتقد بضرورة فصل راديكالي للمؤسسات الاجتماعية، وللقانون، وللأخلاق الملموسة عن التشريع الإسلامي». غير أن هذه العلمانية عند جعيط «تجد حدودها عند الاعتراف بعلاقةٍ أساس بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجمعية والاعتقاد الإسلامي»[١٢٤]. وهكذا لا يقف هشام جعيط ضدّ مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وهو من أساسيات فكرة الحداثة، بل يدافع عن ضرورته منبِّهاً ـ في الوقتِ عينِه ـ إلى خطورة تأسيسه على فرضية الاستبعاد الكامل للدين أو للأخلاقية الدينية من الحياة العامة.

في مسألة النهضة، لم يكن هشام جعيط متردّداً في الدفاع عن فكرة التقدم والكونية ووجوب سلوك المشروع النهضوي ـ بحسبانه مشروعاً حداثيّاً ـ مسلك مشاريع النهضة الأخرى في العالم: ما سبقه منها في الزمان (في أوروبا) وما زامنه (اليابان، الصين، الهند، تركيا. . .). لكنه ما كان ـ في نصوصه الأولى على الأقل ـ يقرأ النهضة بوصفها قطيعة كاملة مع الماضي واندراجاً تامّاً في الحداثة، بل قطيعة مع الماضي القريب حصراً، وتواصلاً مع ماضٍ أبعد أسَّس لمثل تلك النهضة في العهد الإسلامي الوسيط. وإذا كان يعترف للحداثة بكونيتها ـ إذن للنهضة بأن تحمل معها قيم تلك الكونية كي تكون نهضة ـ فهو لم يُسَلِّم بحقيقة

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٢٣) كتب جعيط هذا في بداية السبعينيات حيث لم تكن «الصحوة الإسلامية» قد قويت بعد ـ خارج مصر وسورية ـ في معظم البلاد العربية.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٤٠.

أن طريق الحداثة والنهضة والكونية والتاريخ يمرّ، بالضرورة، من طريق إسقاط الثقافة الذاتية والتاريخ الخاص وممارسة النسيان[١٢٥]؛ فالكونية جدلية معقّدة لا تقوم خارج الخصوصيات. تتجاوزها ـ نعم ـ لكنها تستوعبها وتعترف لها باستقلالها النسبي. وهكذا، خلافاً لكثيرين تصوَّروا النهضة بدايةً من نقطةِ صفرٍ في تاريخنا، وتأسيساً لها على أصولٍ حديثة تقع خارج ذلك التاريخ، ذهب جعيط إلى أن «النهضة الحقيقية هي إحياء لمقاطع متميزة من الماضي، وذهاب نحو المجهول، وتأكيد للحرية المبدِعة في الوقت نفسه»[١٢٦].

* * *

في سنوات الثمانينيات وما بعدها، سيتجذّر موقف جعيط من الحداثة أكثر من ذي قبل، وستَخِفُّ وطأة التحفظات والمحاذير النقدية أكثر مقابل اندفاعةٍ أكبر نحو الحديث عن الحداثة بالمفردات عينِها المتداوَلَة في الغرب أو لدى كل من ردَّدوا خطابه حول الحداثة. لذلك التحوّل في لغة جعيط سياقات سياسية وثقافية تبرّره وتبدّد السؤال عنه، وستكون لنا معها وقفة في ما بعد. لننظر في معطيات ذلك التجذير الجعيطي لمفهوم الحداثة في مرحلة ثانية من إنتاجه الفكري ومن وعيه مسألة الحداثة.

٣ ـ حداثة، حداثات

كان عبد الله العروي قد انفرد، منذ النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي، بالتشديد على حاجة العرب إلى الانتباه أكثر إلى النموذج الألماني في أوروبا، بسبب عناصر الشبه بين ألمانيا المتأخرة في القرن التاسع عشر والوطن العربي الحديث[١٢٧]. لكن هشام جعيط يذهب في هذا مذهباً آخر، معتقداً أن

(١٢٥) ذلك جوهر ملاحظاته النقدية على بعض أطروحات عبد الله العروي ضمَّنَها في ملحق كتابه: Djaït, *L'Europe et l'Islam*.

(١٢٦) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 134.

(١٢٧) كان مفكرون عرب، قبل العروي، قد اعتنوا بالنموذج الألماني في التوحيد القومي، ومنهم ساطع الحصري ونديم البيطار. لكن العروي لا يقف عند النموذج الوحدوي القومي الألماني حصراً، بل يتجاوزه إلى تجربة ألمانيا في إنجاز الثورة الثقافية والصناعية. أما جعيط، فيحذر من الركون إلى هذا النموذج قائلاً: «إذا أرادت العروبة الحديثة أن تكون ذات قيمة، ودون أن تسقط في فخ التقديرات المبتذلة إزاء التاريخ الألماني، فعليها الانفصال عن كل شكلٍ من اقتداء الفكر الجرماني لما ينطوي عليه من عسكرية ونرجسية وإمبريالية».

الوقت حان كي يُعْرِض العرب عن التفكير في المثال الغربي ـ بكافة نماذجه ـ بوصفه مثال «الآخر» الذي ينبغي أن يُقْتدى[١٢٨]، وأن ينصرف الانتباه إلى «آخرين» خارج أوروبا نجحوا في تحقيق مطالب الحداثة والتقدم إلى حدّ بعيد، أو ـ على الأقل ـ قطعوا فيه شوطاً كبيراً دون أن يرهقهم كثيراً التفكيرُ ـ مثلنا ـ في المثال الغربي، ومنهم الصين والهند و ـ طبعاً ـ اليابان.

أول استنتاج لهذه الأطروحة أن **العالم يتّسع لحداثات مختلفة، لا لحداثة واحدة غربية** (أوروبية ـ أمريكية)، أو قُل ـ على الأقل ـ إنه ينطوي على أنماط أو نماذج مختلفة من الحداثة. لكن هشام جعيط ـ وخلافاً لكثيرين شدَّهم نموذج اليابان في التحديث والتقدم ـ لم يكن شديد الحماسة للمثال الياباني، ولا كان يَعُدُّه مثالاً آسيوياً يمكن البناء على خبراته ومكتسباته ومقدماته؛ فالمثال الياباني، المستند إلى تراث تاريخي غير عريق نسبياً[١٢٩]، لم ينشأ من دينامية تطوُّر خاصة تشدُّ الانتباه إليها أو تحمل على استلهام حركتها، وإنما كان ـ وما زال ـ ثمرة للتقليد: تقليد الآخرين ومحاكاتهم. أما هؤلاء الذين أخذت عنهم اليابان مثالها الحضاري، فهم الصينيون والغربيون. إن «اليابان ـ يقول جعيط ـ كان له شعور حادّ بالذاتية. . . ، وفي الآن نفسه لم يُبدِع حضارة خاصة، بل أخذ كل شيء عن الصين»[١٣٠]. أما «كل شيء» هذا، فحدَّده جعيط ـ في مكان آخر من كتابه ـ في «الكتابة، المؤسسة الإمبراطورية والبلاط، الصناعة، زراعة الأرز، الأخلاق الكونفوشية في الدولة والمجتمع، والديانة البوذية. . .»[١٣١].

وتقليد الصين إيّاه هو نفسه الذي كرّرته اليابان منذ بدء نهضتها الحديثة في عهد المَيْجي. إذ «في ثورة «ميجي»، قرَّر [يقصد اليابان] أن يأخذ كل شيء عن أوروبا حفاظاً على استقلاله وهويته، أي أن يأخذ بوسائل الآخر المهدِّد»[١٣٢]. وإذ يعترف جعيط ـ في ما يشبه الإعجاب المبطَّن ـ بأن اليابان «برهن. . . على قدرة فائقة على الأخذ عن الغير بدون أيّ عُقد، وهذا من سماته الأساسية إلى اليوم»، وإلى درجة أن

---

(١٢٨) «نحن دائماً نفكر بالغرب على أنه «الآخر» الوحيد». انظر: جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٩١.

(١٢٩) «لم يدخل هذا البلد التاريخ إلا منذ ثلاثة عشر قرناً ومن العدم تقريباً». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

مصطلحي «ميجي» «نبذوا البوذية والألبسة والتقاليد القديمة»، و«حسموا الأمور بإرادة فولاذية»[١٣٣]، ودخلوا الحداثة من أوسع أبوابها مستفيدين - أيضاً - من مكتسبات الماضي القريب[١٣٤] ومن خلوّ تاريخهم من الاستعمار[١٣٥]...، يعترف بأن هذا المشروع التحديثي، تم أيضاً «باسم الرجوع إلى التراث «الصحيح»»[١٣٦]. غير أن هذه «الكيمياء» اليابانية ليست تستهوي جعيط ولا تحمله على إبداء كبير انبهارٍ بالمثال الياباني في التحديث، لأنه - وهو يقوم على مزيجٍ من الأصالة والحداثة التقنية - ينتصر لحداثة التقنية على حداثة الإنسان[١٣٧].

في المقابل، يبدو انبهار جعيط بالمثال الصيني - وبالمثال الهندي إلى حدٍّ ما - أكبر. الصينيون، مثل اليابانيين، حاولوا الرجوع إلى الأصول أيضاً[١٣٨]، لكن أصولهم كانت أعرق وأمتن وتَقْبَل إمدادهم بقوة الدفع في المغامرة النهضوية[١٣٩]. وأكثر ما شغل جعيط في التجربة الصينية فرادتُها الفكرية الثقافية. ومَرَدُّ هذه الفرادة إلى أن الفكر الصيني لم يمتح من التقليد الدينيّ الساميّ التوحيديّ، ولا من التقليد الفلسفي اليوناني، ولا من الفكر الأوروبي الحديث (وهذه هي مصادر الفكر العربي في العهدين الوسيط والحديث)، وإنما نَهَلَ من مصادره الذاتية مع بعض تأثُّرٍ بالبوذية الهندية. ولذلك، «فقاعدته الداخلية مأتاها مجهود خاص ذو خصوصية»؛ غير أن هذا المجهود الخاص ليس خاصاً إلا في نسبته إلى تلك المصادر الذاتية، أي في كونه فِعْلَ خَلْقٍ إنسانيّ صينيّ، أما من حيث القيمة والمنفعة، فهو «قابل للعالمية والانتشار الكوني، إذ يناشد كل إنسان»[١٤٠].

يُسْهِب جعيط في وصف كيان الثقافة الصينية قبل الحداثة، قيامُها على فكر

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٣٤) يتحدث جعيط عن مقدمات النهضة اليابانية، حتى قبل ثورة «الميجي»، منذ نهاية القرن الثامن عشر، حيث «نصف السكان من الرجال من الطبقة الشعبية كانوا يحسنون القراءة والكتابة، وكذلك ١٥ بالمئة من النساء. أما عشية إصلاح «ميجي»، فكانت الأمية قد رفعت تماماً عن كل المجتمع». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١٣٥) حيث لم تشهد اليابان أي احتلال أجنبي. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٣٧) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 97.

(١٣٨) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٢٩.

(١٣٩) «إن الثقافة العليا القديمة للصين لا تقل قيمة عن مستوى الثقافة الإسلامية في أزهى عصورها، وهو العصر العباسي؛ بل وأصرّح بذلك جهاراً، إني أعتبرها أرقى من الثقافة الإسلامية، لأن هذه بقيت تابعة لليونان من جهة، ومرتكزة على تأويل الدين من جهة ثانية». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

«كونفوشيوس» وتلميذه «منشيوس» (وهو فكر أقرب إلى الحكمة الأخلاقية، ولا علاقة له بالدين)؛ وعلى «التاوية» («المازجة للحكمة والدين والتصوف»)؛ وعلى البوذية الهندية («وهو دين خلاص»): التي تبنَّتها منذ القرن الميلادي الأول إلى أواخر القرن العاشر، حيث ثارت ضدها الكونفوشيوسية المجدّدة. أما سبب انفتاح الصين على تيارات فكرية وروحية غير الكونفوشيوسية، فيردّه جعيط إلى ثقة الحضارة الصينية بنفسها، ورسوخ تقاليدها الامبراطورية في كيان سياسي موحّد، ووحدة شعبها[(١٤١)]. قيمة الفكر الصيني، إذن، في استقلاليته وفي عقلانيته[(١٤٢)]. وليس معنى ذلك أنه لم يبحث في الميتافيزيقا، بل هو عني بها، وإن كان بمعنًى خاص غير مألوف؛ ففي الفكر الصيني إلحاحٌ شديد على التفكير في الفضاء والزمان والتغيير، ولكن بعيداً عن فكرة وجود قوة خارقة (إلهية) خارج الطبيعة، إذ إن النظام الكوسمي مُحايِثٌ للطبيعة، وليس مفارقاً لها، والكون يتحرك بمقتضى الطاقة الكوسمية، ولا يحتاج إلى خالق ليحرّكه؛ وقوانين الكون ليست ثابتة ومطلقة، بل متغيّرة؛ كما لا وجود لشيء اسمه الجوهر، ولا لثنائية المادة والروح، كما عند الإغريق والمسلمين والغربيين. وإذا كانت الصين قد تأثرت بالبوذية وثارت عليها، فقد احتفظت منها ـ في الحالين ـ بفكرة نفيها للعالم كموجود مادي. وإذا كانت البوذية تقول بذلك انطلاقاً من مبدأ الخلاص الذي يبدأ بنفي المادة، وصولاً إلى استبطان ذلك النفي في روحانية منقطعة عن العالم، منقطعة للروح، فإن الفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة تقول بذلك انطلاقاً من مبدأ مثالي شبيه بذلك الذي أخذ به أفلاطون وبيركلي وشيلينغ وفخته وهيغل: الإدراك هو الذي يمنح العالم وجوداً. وهي الفلسفة التي بلغت ذروتها في القرن السادس عشر مع **وانغ يانغ مينغ**.

لكن التحوّل في الفكر الصيني بدأ في القرن السابع عشر مع **وانغ فوشي** ـ

---

(١٤١) «شعب واحد، وحضارة مادية واحدة، وثقافة دولة واحدة هي الكونفوشيوسية غالباً، وجسم إدارة واحد، وعلى رأس كل هذا الإمبراطور: هذا ما منح الصين الوحدة والاستمرارية، وبالتالي مكّنها من الانفتاح على ألف مدرسة فكرية أو دينية: فالمؤسسة الإمبراطورية أقوى منها بكثير...». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٤٢) «ما يستهويني في الفكر الصيني هو عمقه وطرافته، لأنه لم يتأثر بغيره باستثناء البوذية، وكونه **خرج من عقل الإنسان** مَثَلُه في ذلك ـ شكليّاً ـ مثل الفكر اليوناني والفكر الغربي الحديث من القرن السابع عشر... فالفكر الصيني من «كونفوشيوس» إلى التيار الكونفوشي الجديد في القرن الحادي عشر، إلى الفكر المجدِّد في القرون السادس عشر والسّابع عشر وحتى الثامن عشر، فكر عقلاني بأعلى درجة ولا يبحث في الذات الإلهية...». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣.

معاصر ديكارت وباسكال وليبنتز - الذي ثار على البوذية وعلى التاوية بحسبانها «مفسدة للتراث الصيني القديم، تراث «كونفوشيوس» و«منشيوس»[١٤٣]، وثار على المثالية الذاتية، مؤكداً على وجود العالم في ذاته، وعلى وجود اللامرئي»[١٤٤]، ومشدّداً على فكرة التغيُّر المستمر بما يتجاوز مثيلتها في الفكر اليوناني لدى هيراقليطس، ويشابه معنى الصيرورة عند نيتشه. وقد أطلقت أفكار فوشي، يقول جعيط، دينامية تفكيرٍ نقديٍّ في الصين منذ بداية القرن التاسع عشر - ودائماً بمجهود ذاتي - وإلى سقوط الإمبراطورية في العام ١٩١١، وقيام الثورة الطلابية المعادية للكونفوشيوسية في العام ١٩١٩[١٤٥]، حيث دخلت الصين منعطفاً آخر مع الفكرة الليبرالية، ثم الفكرة الشيوعية (والفكرة الليبرالية الجديدة اليوم) دفعتْ شخصيتُها الحضارية والثقافية غالياً مقابل آثاره فيها.

سيتساءل القارئ: أين النموذج الحديث الصيني في كل هذا؟

سؤال مشروع ومبرَّر لأن هشام جعيط لم يتحدث عن شيء من ذلك، وصَرَفَ كَلاَمَه في الجانب الثقافي من تاريخ الصين. لكن الحقيقة أن هَدَفَه من ذلك كان شديد الصلة بفكرة الحداثة نفسها؛ فالرجل سَعَى - من وراء حديثِه، في تاريخ الفكر الصيني - في بيان **مسألتين** مترابطتين هما: **استقلالية التاريخ الثقافي** الصيني استقلالية غير انعزالية - وبالتالي على نحوٍ تقبل فيه الاندراج في الكونية - واشتراك الفكر الصيني مع الفكر الكوني الحديث في التشديد على **الطابع الإنساني للمعرفة والتاريخ**. لم تَعِشِ الصينُ ثقافياً ما عاشه الوطن العربي من جدلية إشكالية حادّة وتقاطبية بين الخصوصية والكونية، بين التراث والحداثة، ولم توضَع أمام اختيار أحدهما والتضحية بالآخر، بل إن الصين بلغتِ الكونيةَ من مسارٍ ثقافيّ خصوصيّ، ودخلت معارفُها الأنطولوجية والتاريخية في نسيج المعرفة العلمية والإنسانية الحديثة. كما إن الصين لم تعش، مثلما عاشت مجتمعاتُنا، ثِقْلَ أو وطأةَ المعرفة الدينية - بسبب خُلوّ تاريخها من التأثير الديني ما خلا البوذي: المحدود - ما خَلَقَ موضوعياً حالاً من التماثل،

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(١٤٤) يعلق جعيط على ذلك تعليقاً مقارناً مُنَبِّهاً فيقول: «وهي (يقصد فكرة احتواء الكون على كمية من اللامرئي) فكرة وصلت إليها الآن، والآن فقط، الفيزياء الفلكية لأنها لم تتوصل إلى معرفة وزن المادة المعروفة في الكون. فالوزن منقوص، ولذا افْتُرِضَ وجود كمية هائلة من المادة اللامرئية المجهولة». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨.

(١٤٥) انظر التفاصيل عن التجربة الثقافية الصينية في: المصدر نفسه، ص ٩١ - ١٠٠.

أو المشابهة، بين موقفها الثقافي وموقف الغرب الثقافي من المسألة(١٤٦).

درسٌ آخر في النهضة تقدّمه الصين(١٤٧) إلى الوطن العربي.

تؤكد تجربة اليابان، وتجربة الصين (ثم الهند وأمريكا اللاتينية وشرق أوروبا) أن ثمة حداثات لم تخضع بالضرورة للخطية التاريخية النمطية نفسها التي خضعت لها أوروبا في انتقالها إلى عصر الحداثة. لكن ذلك ليس يعني أن هذه الحداثات أنظمةٌ وأنساقٌ مستقلة عن الحداثة الغربية استقلالاً تاماً، أو أن منطقها الداخلي مختلف، إذ إن الجوامع بينها أعظم من الفوارق والتمايزات، الأمر الذي يعني أن منطق الحداثة واحد، أو أن لهذه الحداثات كيفيات مختلفة لتجلي ذلك المنطق الكوني الواحد واشتغاله. من وجهٍ ثانٍ من المسألة، ليس ثمة من وجه صِلة بين القول بحداثات مختلفة والزعم بوجود خصوصيات لدى مجتمعات وثقافات بعينها تمنعها من الاندراج في الحداثة، أو لا تجيز لها ذلك، بِتِعِلَّةِ أن في ذلك مَسْخاً لشخصيتها أو عدواناً عليها أو إلحاقاً قسرياً لتلك المجتمعات والثقافات بمثالٍ حداثي مركزي يلبس لبوس الكونية؛ فالحداثة واحدة وبالتالي «ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو أفريقية. فهذه واحدة في جميع أبعادها». وعليه، «أن يجري الكلام على الخصوصيات لدحض الحداثة، فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم»، يقول جعيط(١٤٨).

* * *

يخفّف جعيط ـ في هذا الطور الثاني من وعيه مسألةَ الحداثة ـ من تحفظاته النقدية تجاه هذه الحداثة وتجاه الدعوة إليها. تدور أفكاره في هذا الموضوع حول أطروحات **ثلاث**: **وجوب حسم التردّد تجاه الحداثة والانفتاح الكامل على الغرب؛ عدم وجود تناقض بين الحداثة والهوية؛ طول أمد المعركة من أجل تحقيق الحداثة.**

---

(١٤٦) «ولعلّ العنصر المشترك الذي يجمع بين العلم الأوروبي والفكر الصيني هو التحرر من الشخصية الإلهية ووضع عقل العالم في العالم ذاته». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٤٧) لو أطل الأستاذ جعيط على تجربة التحديث في الصين في عهدها الماوي، ثم في عهد دينغ كسياو بينغ منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين، لأمكن أن يستكمل الصورة على النموذج الصيني الذي حاول تقديمه في فرادته؛ فمن فرادته أيضاً أن يدخل عصر الحداثة الرأسمالية في آخر صرعاتها الصناعية والتكنولوجية بنظام شيوعي. الفكرة نفسها التي حلم بها لينين في «السياسة الاقتصادية الجديدة» (N.E.P) في روسيا الثورة بعد الحرب الأهلية، والتي فشل فيها ـ بعد ستين عاماً منها ـ ميخائيل غورباتشوف وسياسة الـ «بيريسترويكا»!

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

أ ــ كونية الحداثة

«لا جدال في أن **قيم الحداثة رفيعة**، وأن **علينا أن نأخذ بها**، أي أن نقوم بتحوُّل ثقافي كبير، **ولا نقيم أي اعتبار لأصلها الجغرافي**، بل فقط **لوجه الخير فيها**»[١٤٩]عناصر **أربعة**، إذن، تحدد حاجتنا إلى الحداثة وتسوِّغها وتحمل على نشدانها، هي: رفعة قيم الحداثة، أي إنسانيتها التي تعلو على الانتماءات والهويات (القومية والدينية)، وحاجتنا إلى تحصيل تلك القيم، ووجوب عدم ربطها بأصولها (لأنها باتت عامة أو كونية)، ثم الحاجة إلى تناولها من زاوية ما تنطوي عليه من منفعة. نَخْتصر هذه الأبعاد الأربعة **في بُعْدين** اثنين: قيم الحداثة ومرجعها. من حيث القيم، تمثل الحداثة رؤية جديدة للعالم، إذن: معرفة جديدة، وحساسية ثقافية وجمالية جديدة، تعبّر عن نفسها في ميادين مختلفة من الثقافة والحياة. لكن هذه الرؤية الجديدة لم تنشأ في ديارنا ــ العربية والإسلامية ــ أو من داخل ثقافتنا، وإنما في الغرب. وعليه، «لا يمكن أبداً للعرب أن يَلِجُوا باب الحداثة والمشاركة في العالم المعاصر، إلا إذا كوّنوا لأنفسهم طموحاً عالياً في مجالات الفكر والمعرفة والعلم والفن والأدب، وقرّروا بصفة جدّية **الأخذ عن الغير، وما أبدعته الحداثة في كل الميادين**»[١٥٠]. لا مجال للتردُّد في هذا تحت أي عنوانٍ أو بأية ذريعة، إذ الذي يبرّر حاجتنا إلى ذلك «الأخذ عن الغير» هو «وجه الخير» في الحداثة، أي منفعتها.

هل في ذلك بدعة؟ لا، قال به سابقون: ليبراليون وغيرُ ليبراليين من العرب والمسلمين، بل قال به مفكّرون مسلمون: محدثون وقدماء[١٥١].

لقد عشنا منذ بدايات القرن التاسع عشر إشكالية الهوية والحداثة، وكان تَرَدُّدُنَا حيال الغرب وتراثه الحديث كبيراً، وإقبالنا عليه انتقائياً؛ فمشكلتنا اليوم لا تحلُّها الإشكاليات التي أدمنَّا عليها، لأنها باتت مسألة كينونة، بل تحتاج منّا إلى حسم ذلك التردّد وتلك الانتقائية؛ «فإذا كان الغرب يمثل القيم الإنسانية ــ نظرياً على الأقل ــ وإذا كان يعني العلم والفكر العميق والفن وكذلك التكنولوجيا. . . ،

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤ (التشديد مني).

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧ (التشديد مني).

(١٥١) انظر ــ مثلاً ــ دفاع خير الدين التونسي عن شرعية «التنظيمات» في وجه معارضيها المتهمين إياها بمنافاة الشريعة في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ودفاع أبي الوليد بن رشد عن الحكمة (= الفلسفة) في وجه معارضيها من الفقهاء بدعوى برّانيتها عن الإسلام في كتابه: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.**

فالمسألة ليست كما قيل من قبل مسألة أخذ ما يصلح لنا أو مسألة استرجاع قوتنا كما كانت زمن الخلافة، بل مسألة بقاء في الوجود التاريخي. إن كل إشكالية الهوية والحداثة والتراث والقومية والإسلام السياسي لا قيمة لها من وجهة الفكر الصحيح، فهي منبئة عن عجز في طرح المشاكل وحسم الأمور في الواقع»[152]. كونية قيم الحداثة تبرّر ذلك النوع من الحسم. ومن يشك في حُجّية ذلك، فما عليه إلا أن يتأمل في الديمقراطية. فهذه وليدة العصر الحديث؛ وهي «تقوم على القيم التي تشكّل قلب الحداثة بالذات» على الرغم من أنها وُلدت من رحم أوروبا الصاعدة؛ لكن قيمها كونية، وهذا ما جعلها «مكسباً قابلاً للعالمية»[153]، والأمر نفسه يمكن أن يقال عن الدولة القومية[154].

سيقال: لماذا هذه الصورة عن غربٍ حضاري خلوٍ من المساوئ، أليست صورة ايديولوجية تضليلية في تبشيريتها؟ يجيب جعيط: «لو فرضنا أن الغرب مليء بالمساوئ، فهذا لا يمنع أن القيم الإنسانية التي ابتدعها الفلاسفة والمفكّرون فيه اعتباراً من القرن الثامن عشر لها وجاهة في حدّ ذاتها»[155]. ليس الغرب مدينةً فاضلة، لأن كيانه زاخر بما يُسْقِط عن سيرته أية أخلاقية مثالية، لكنه المدينة الأفضل في مدن أخرى، وفي أضعف الأحوال الأقل سوءاً من مدن تغمُرُها السيئات. لقد أثبتت قِيَمُهُ الكبرى ـ كالحرية، والمساواة، وحقوق الإنسان، والعقلانية، والعلم والنسبية، والحق في الاختلاف، والتسامح الديني. . . ـ أنها ورثت أفضل ما في التاريخ الإنساني من قيم ومبادئ، وأضافت عليها معنًى حديثاً ومنظومةَ تشريعاتٍ تحميها وتضعها حيّز التطبيق. فما الذي يَمنع المسلمين والعرب، إذن، من أن ينتهلوا هذه القيم الكبرى؟

جواب الرافضين للحداثة جاهز: لأن الأخذ بهذه القيم يهدّد الهوية: الدينية والقومية والثقافية. . . إلخ.

ب ـ الحداثة والهوية

يعترف جعيط بأن ثمن الحداثة كان مؤلماً جداً في كثير من الأحيان في داخل

---

(١٥٢) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ١٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

المجتمعات نفسها التي أبدعتْها[١٥٦]؛ ويعترف بأن هذه الحداثة «لم تقتلع قوى الشرّ في الإنسان والمجتمعات»، و«لم تُكوِّن بعدُ إنسانيةً مستقرّة ومطمئنة»[١٥٧]؛ لكن ذلك لا يسوّغ الاعتقاد بأن ولوج مغامرة الحداثة سيقود المجتمع والثقافة العربيَّيْن إلى دفع ذلك الثمن من شخصيتهما، أي إلى التضحية بهويةٍ تاريخية مقابل حداثةٍ ذاتِ كُلْفَة أو غيرِ مأمونةِ العواقب، إذْ مَنْ قال إن هذه الهوية نفسَها تُقدِّم حلاً لمعضلة الانسداد التاريخي العربي، وجواباً عن مطلب التقدم غير كونها درعاً دفاعياً سلبياً يقوم اليوم ـ على كل حال ـ بقتالٍ تراجعي؟ والأهمُّ من ذلك أن التجربة التاريخية المعاصرة للحداثة تُقِيم أكثر من دليل على أن انتصاراتها لا تُترجم نفسَها ـ بالضرورة ـ في صورة هزائم للهوية؛ فالحداثة في الغرب لم تُلْغِ المسيحية، ولا القوميات، ولا الإنسانوية وأفكار التضامن الاجتماعي، ولاَ التعصُّب الجماعي لثقافةٍ أو لغة مشتركة . . . إلخ. وإذا كان ذلك شأن مجتمعات عاشتِ الحداثةَ منذ أربعة قرون، وترسَّخت هذه فيها إلى حيث أمْسَتْ ثقافةً جماعية ونظاماً قيمياً واجتماعياً عامّاً، فكيف في بلادٍ عربية حديثةِ عهدٍ بها ـ بل قُلْ بقشورها ـ شديدة التمسك بالهوية والمواريث والتقاليد؟

ها هنا، لا يكتفي هشام جعيط بالتشديد على أن الحداثة لا تهدّد الهوية فحسب ـ خلافاً لما يذهب إليه مناهضوها ـ بل تمثّل وعاءً لاستقبال الهوية نفسها وتنميتها. وهكذا «فالإسلام مثلاً ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها»[١٥٨]. ومن يراقب اليوم استعمالات الإعلام الفضائي ومنظومة المعلوميات وشبكة المعلومات (الإنترنت) من طرف المسلمين: أفراداً وجماعاتٍ ومؤسسات، يُدْرِك إلى أي حدٍّ بات في وسع الإسلام واللغة العربية أن ينتشرا أكثر، وإلى أي حدٍّ يستفيدان من أرقى إبداعات الحداثة: الثورة التكنولوجية والاتصالية والمعلوماتية، ما يقطع ببطلان الفكرة الذاهبة إلى بيان وجه التعارض والتجافي بين الحداثة والهوية تِعِلَّةٍ لإسقاط فكرة الحداثة ومشروعيتها. ولكن، هل الحداثة ـ بهذا المعنى ـ ممكنة ويسيرة المنال بمعزل عن فكرة صدامها مع الهوية، بمثل ما كان أمرُها كذلك في الغرب؟

---

(١٥٦) « . . . إن إبداع العالم الحديث في أوروبا لم يَجْرِ دون ألم وتمزّقات كبيرة وبقايا من سلوكات العهود القديمة كالحرب مثلاً: البشر هنا استعملوا الوسائل المادية للحداثة بدون العقلانية والمُثُل الجديدة، فقامت في أوروبا أكبر حرب عرفتها الإنسانية في تاريخها أشدّها قساوة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

من تحصيل الحاصل القول إنها ليست ميسورةً يُسْرَها في الغرب لسببٍ لا يحتاج إلى كبيرِ بيان: لأن الغرب أنتجها وينتجها، فيما مجتمعاتُنا ما بَرِحَت تستهلكها دون أن توطِّنَ مقدماتها العقلية والعلمية في ثقافتها، ودون أن تشارك في صناعتها. ولكن، إذا كان من الممكن الاستدراك بالقول إن الحداثة غادرت مَوْطنها وباتت عالمية، وإنه أصبح في إمكان أمم ومجتمعات أخرى استملاكُها وتوطينُها ـ بمعزلٍ عن أصلها الجغرافي ـ فإن الذي لا مِرْيَةَ فيه أن معركة اكتسابها وترسيخها في مجتمعنا العربي، كما في المجتمعات الإسلامية النظير، معركةٌ طويلةُ الأمد.

ج ـ منطق التراكم

قبل ثلاثين عاماً، كتب جعيط ـ في معرض تعليقه على روستو (Rostow) ـ «. . . لا يمكن تدارك أربعة قرون من التأخر. . . في عشر سنوات»(١٥٩). مفاد الفكرة أن وراء التقدم تراكماً طويل الأمد من منجزات التحديث والتنمية، ولا تستطيع الإرادة وحدها ـ بعملية سحرية ـ حرق مراحل موضوعية والقفز على تاريخية ذلك التقدم(١٦٠). لقد دشنت الحداثة في أوروبا انطلاقتها في القرن السادس عشر. وما بلغته أوروبا (وأمريكا) من تقدم ليس سوى قطاف ثمرات ذلك التاريخ الطويل من الحداثة. أما العرب، فلم يتعرفوا على بعض وجوه الحداثة إلا خلال عقود (في جِيلٍ أو جِيلَيْن). ولذلك، لا سبيل إلى حيازتهم ثمراتها ـ على مثال الغربيين ـ إلا متى قطعوا الشوط ذاته من التراكم. ليس معنى ذلك أن عليهم، حُكماً، أن يستنفدوا زمن التراكم نفسه (أربعمائة عام)، لأن إيقاع التطور بات أسرع معَ ثورة العلم والتِّقَانَة، ولكنهم لا يملكون أن يؤسسوا التقدم على فراغ، ولمجرّد أن إرادةَ التقدم حصلت في لحظة من تاريخهم أو لدى نخبة من مجتمعهم. هذه **إرادوية** (Volontarisme) لا يقبلها المنطق التاريخي: منطق التراكم الموضوعي، الذي يستند إليه جعيط.

بعد ربع قرن من كتابته هذه الجملة الاستنتاجية، لم يتغيّر موقفُه. يعترف أنه بعد قرن ويزيد من دخول الاستعمار ديارَنا، وقرابة نصف قرن ويزيد من حصول البلاد العربية على استقلالها، فإن «المسافة ما زالت هائلة بالرغم من اتخاذنا لكثير من وسائل الحداثة: بث التعليم، التقدم الصحيّ، الإعلام الجديد، الآلات

---

(١٥٩) Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, p. 94.

(١٦٠) التشابه كبير بين أطروحته هذه وأطروحة عبد الله العروي حول كيفيات تجاوز التأخر التاريخي.

الحديثة في الفلاحة والمُضِيّ في عملية التصنيع. ولا يمكن أن نُنْكِر أن الحداثة في كثير من جوانبها استفحلت في كل الرقاع الحضارية، **لكنه مسار شاق وصعب وطويل، وهو يستدعي ثلاثة أو أربعة أجيال**. . .»(١٦١). لنأخذ مثالاً مسألة الديمقراطية بحسبانها تعبيراً عن الحداثة السياسية. لا يكفي أن تكون هناك حريات وانتخابات نزيهة وتشريعات متقدمة لإحاطة الديمقراطية بالضمانات القانونية. تحتاج الديمقراطية كي تكون نظاماً راسخاً إلى أكثر من ذلك: إلى **ثقافة سياسية ديمقراطية** في المجتمع. لماذا؟ لأن «الديمقراطية مثل الدين لا تعيش إلا في وسطٍ اجتماعي مقتنع مسبقاً بحقيقتها»، ولأنها «انقلاب ذهني ثقافي ليس له الآن دعامة في الواقع الاجتماعي والسياسي»(١٦٢). وبكلمة، إنها تحتاج إلى **ثورة ثقافية** في المجتمع. لكن هذه غير ممكنة أيضاً إن لم تبلغ عملية التراكم التنموي: السياسي والاقتصادي، الدرجة التي توفّر شروط تلك الثورة(١٦٣).

في كل هذه المرافعة الجريئة عن الحداثة، لا ينسى جعيط أن يستوعب اعتراضاتٍ يعرف ـ سلفاً ـ أنها ستنتصب ضدّ ما ذهب إليه، فيذكّر بأن التحديث «لم يعد. . . تغريباً بالضرورة»(١٦٤). هل ما زال مقتنعاً بذلك؟ أخشى أن يكون التسليم بالتحديث المتمايز من التغريب مجرَّد محاولة لِطمْأنة الغير ـ بل لطمأنة النفس ـ على «شخصية تاريخية» لن تكون عرضة للتكييف. . . حتى لا نقول للتبديد(١٦٥).

* * *

(١٦١) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٣٠ (التشديد مني).

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦٣) من تلك الشروط تعميم التعليم على سائر فئات المجتمع. وهذا يستدعي تنمية اقتصادية حقيقية توفر الموارد الضرورية له. هذه التنمية تفترض وجود مشروع وطني تقوم به ـ وتقوم عليه ـ نخبة سياسية ذات طموح وأفق استراتيجيَّين. . . إلخ.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٦٥) من جهتنا، نميل إلى الاعتقاد بأن الأمر يتعلق بتعزية النفس أكثر من أي شيء آخر. أذكر أنني دعيتُ في النصف الثاني من شهر تموز/ يوليو ١٩٩٠، إلى لقاء فكري في مهرجان بوكرنين في ضواحي تونس العاصمة، إلى جانب الدكتور هشام جعيط والأستاذ محمود أمين العالم. وفي عرض الدكتور جعيط، الذي تناول فيه مشروع البيريسترويكا لغورباتشوف وجرأته في الزجّ بالاتحاد السوفياتي في مغامرة الإصلاح، تحدَّث عن مأزق الحداثة في الوطن العربي، وذهب إلى القول إن على العرب أن يحسموا تردّدهم تجاه خيار الحداثة، وأن يجْرُوا قطيعة مع مواريث ماضيهم، كما فعل اليابانيون والصينيون، معترفاً بأنه لا سبيل إلى الحداثة والكونية إلا بذلك.

لِنَعُد إلى التوتّر الإشكالي الذي طَبَعَ فكر هشام جعيط إزاء مسألة الحداثة ـ الذي وقفنا عليه في بدء حديثنا ـ ولنحاول سريعاً أن نلتمس له تفسيراً، أو قُل أن نلتمس تفسيراً للأسباب التي حَمَلَتْه على الدفاع عن الحداثة بقدرٍ ما من التحفظ في فترة السبعينيات، ثم على الدفاع عنها مع إسقاط «كل» التحفظات منذ النصف الثاني من الثمانينيات.

مردّ التحفّظ، في المرحلة الأولى، إلى أن جعيط كان يعيش، تونسياً وعربياً، مناخَ حداثةٍ بَدَا له صادماً وعنيفاً ومهدِّداً بفقدان التوازن الذاتي. في تونس، أَتَتِ التحديثيةُ البورقيبية مدفوعةً بطموحاتها إلى الحدّ الأقصى في سنوات الستينيات والسبعينيات. كانت تعرِّف نفسها في مقابل شخصية تونس وثوابتها: الإسلام والعروبة، إما بسبب انبهارها بالمثال الغربي ـ خاصة الفرنسي ـ أو بسبب صراعها الخفيّ والمعلن مع الناصرية ومع الامتدادات القومية (البعثية خاصة) داخل تونس. كانت تجنح أحياناً إلى حدّ استفزاز المشاعر الإيمانية للتونسيين؛ وكانت شديدة التجاهل للمؤسسات الدينية ومتردّدة تجاه التعريب. وكان طبيعياً لدى مثقف مثل هشام جعيط، سَاجَلَ المعرفةَ الأوروبيةَ حول الإسلام[١٦٦]، أن يقف ضدَّ حداثةٍ بَدَتْ له ـ حينها ـ تَغَرْبُناً وتقليداً رثّاً لأوروبا. وليس من شك في أن الشعور النقديّ نفسَه تَمَلَّكه وهو يُعَايِنُ التجربة القومية والنتائج التي قادت إليها علمانيتُها من صِدام رهيب مع قوى الإسلام الصاعدة (الصدام مع «الإخوان المسلمين» في مصر مثلاً).

وقد يكون مردّ إسقاط التحفّظ، في مرحلةٍ ثانية من إنتاجه الفكري، إلى معاينة جعيط لعودة التقاليد والمواريث وصعود «الإسلام السياسي» المدوّي، و ـ في امتداد ذلك ـ هزيمة مشروع الدولة الوطنية وهزيمة الحداثة وتراجع خطابها منذ عقد الثمانينيات. بَدَا ذلك له ـ كما لكثيرين ـ نذيراً باختلالِ توازنٍ ثقافيّ وفكريّ وسياسيّ وقيميّ دَافَعَ عنه دائماً، وانتكاسةً جديدة لمشروع التقدم قد تعيد المجتمع العربي ـ في سياق موجة التقليد المتجدِّد ـ إلى أحكام التأخر.

وبعد، كيف نصف الأستاذ هشام جعيط: هل هو محامي الهوية في وجه الحداثة ومحامي الحداثة في وجْهِ الهوية؟ لعلّه كذلك إن طَغَتْ إحداهما على الأخرى. . . ، فهو مثقف التوازن، بل قلْ **مثقف الجدلية التركيبية** الحيَّة التي مارست **نقداً مزدوجاً**: لخطاب الحداثة ولخطاب الهوية معاً.

---

(١٦٦) Djaït, *L'Europe et l'Islam*.

على سبيـــل الختـــام

ـ ١ ـ

حاولنا في هذا الجزء الثاني من كتاب **العرب والحداثة** أن نُطَالع، في سِفْر الحداثة المعاصر، نصوصاً ومسائلَ ومساهمات نَحْسَبُها في جملةِ الموادِ الأكثرِ تمثيلاً لخطاب الحداثة منذ خمسينيات القرن العشرين الماضي. لا أحسب أحداً يجادل في قيمة أولئك الذين تناول الكتاب أطروحاتهم بالدَّرس[1]، لكن الأهمّ من الأسماء ـ على أهمية كل واحد منهم ـ المسائلَ الفكرية التي طرقوها وقدَّموا رؤاهُم فيها، فهي في مقام الأمّهات من مسائل الفكر العربي المعاصر. وإذِ اقتضتْ خطةُ الكتاب أن ننصرف إلى تناول مسألتين في خطاب مثقفي جيل الحداثة المعاصر: مسألة الحداثة السياسية والاجتماعية، ثم منظومات الحداثة ومعنى الحداثة في وعي الانتلجنسيا العربية المعاصرة، كان التفكير في خطاب هؤلاء حول الدولة الوطنية مدخلاً إلى تناول مسألة الحداثة السياسية والاجتماعية وضمنها نقد الدولة والمجتمع، وكان التفكير في فكرة الحداثة ومنظومتها يمرّ من طريق تحليل معنى الحداثة في وعي النخبة المثقفة المعاصرة.

لماذا الاهتمام بموضوع الدولة الوطنية؟

ثلاثةُ أسباب، على الأقل، تبرّر هذا الاهتمام:

أولها، أن سؤال الدولة كان سؤالاً رئيساً في وعي مثقفي الحداثة العرب المعاصرين، نصطدم به في الكثير مّما كتبوه: يطفو على السطح اهتمامُهم أحياناً،

---

(١) سيتناول الجزآن الثالث والرابع من الكتاب مفكرين حداثيين آخرين تبعاً للموضوعات التي سنبحثها فيهما.

فينصرفون إلى التأليف فيه، ويُضمِرُ نفسَه أحياناً في موضوعات أخرى تتصل به ويتصل بها. وأياً كان الموقع الفكري أو الميدان المعرفي الذي ينطلق منه الباحث (الفلسفة، التاريخ، علم السياسة، علم الاجتماع، علم الاقتصاد، تاريخ الفكر...)، تجد موضوع الدولة حاضراً في تفكيره وتأليفه. وليس هذا بخاصية ينفرد بها مثقفو الحداثة العرب المعاصرون، فهي مما عُرِف بها أسلافُهم منذ القرن التاسع عشر. وهل بدأ صدى فكرة الحداثة في الوعي النهضويّ العربيّ في ذلك العهد إلا من طريق الاهتجاس بمسألة الدولة الوطنية؟ إن في تجاهُل الحضور الكثيف لهذا السؤال في الوعي العربي خلال نصف قرنٍ مضى ما يفضي إلى تجاهل مساحة كبيرة من مساحات التعبير عن فكرة الحداثة في ذلك الوعي.

و**ثانيها**، للصلة الموضوعية بين التفكير في ظواهرَ مختلفة للحداثة والتفكير في الدولة الوطنية بما هي البؤرة التي تتجمَّع فيها تلك الظواهر أو تتقاطع، إذ لا سبيل إلى التفكير في الحرية والفرد والفردانية والمواطنة إلا بما هي شديدة الاتصال بالدولة الوطنية الحديثة. ولا سبيل إلى الحديث في الدستور والديمقراطية والمجتمع المدني والطبقات الاجتماعية إلا في اقترانها وجوداً أو غياباً بالدولة الحديثة. ولا سبيل إلى الخوض في العلمانية إلا من حيث هي مضمون الدولة الوطنية وناظمها السياسيّ المرجعي. كما لا مجال للتفكير في منظومة الفكر الليبرالي أو فكر الأنوار أو في الماركسية وغيرها من الايديولوجيات السياسية الحديثة بمعزل عن التفكير في مسألة الدولة. تُحايِثُ المسألةُ هذه مسائلَ الحداثة كافة وتشملها، بل وتؤسِّس لوعي علاقات الترابط بينها، فلا مَهْرَب إذن من الاعتراف بمركزيتها في النظر إلى مسائل الحداثة.

و**ثالثها**، يعود إلى أن الدولة تشكّل ـ وهي دائماً شكّلت ـ رهاناً رئيساً لإنجاز الحداثة وتحديث المجتمع. لا معنى للسؤال، هنا، عمّ إذا كانتِ الدولةُ الوطنية حصيلةً للحداثة والتحديث أم فاعلاً من فواعلهما؟؛ فإذا كان يمكن القول إن الحداثة السياسية تغتني أكثر كلما تراكمت شروطُها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وأثمرتْ هذه نتائجَها على صعيد المجال السياسي، فإن الأَوْلَى بالإقرار أن يقال إن الدولة هي مَنْ يوفّر ذلك التراكم ويسمح به. وهذه حقيقة يَعْظُم أمرُها أكثر في المجتمعات التي تعاني ثقل التأخر التاريخي، كالمجتمعات العربية، حيث لا سبيل أمامها إلى كسر حلقة التأخر وإلى التحديث إلا من طريق الدولة.

هذه إذن، أسباب تفسّر مركزية سؤال الدولة في خطاب الحداثة، كما

فسّرت قبله مركزية السؤالِ ذاتِهِ في خطاب النهضة، وتبرّر لماذا كان تشديدنا عليه كبيراً في الفصول الثلاثة التي يحويها القسمُ الثاني من هذا الكتاب. وعلينا الآن أن نبرّر لماذا انصرفنا إلى الاهتمام بمعنى الحداثة في وعي المثقفين العرب المعاصرين، ولماذا اقترن البحث في مفهوم الحداثة عندهم بالبحث في بعض أطروحاتهم في الدولة والمجتمع والفكر والثقافة؟.

من نافلة القول إن تسمية هؤلاء في الكِتاب بمثقفي الحداثة، والبحث في نصوصهم بما هي تعبيرات متنوّعة عن فكرة الحداثة، يفرض على فرضية الحداثة فيه (= الكتاب) أن تبرِّر نفسَها من طريق بيان وجه الاتصال بين الأفكار التي عبّر عنها هؤلاء المثقفون، المأخوذون في الدراسة كعيّنة تمثيلية تطبيقية، والمنظومة الفكرية للحداثة على نحو ما تبلورت في القرون الثلاثة الأخيرة ضمن الفكر الإنساني. ولقد اخترنا أن نتحرَّى البيان عن ذلك من طرق **ثلاثة**: من طريق **تحليل المستويات النظرية** في النصّ ومحاولة رصد أشكال تعبيرها الفكري عن مفاهيم الحداثة: سواء من خلال ما فيها من تعريفات نظرية أو من خلال ما كان فيها من خوض مباشر في مسألة الحداثة ومفاهيمها وتاريخها والصور المختلفة لتعبيرها عن نفسها؛ ومن طريق **اشتقاق الرؤية الحداثية** في نظرتهم إلى مسائل مختلفة تناولوها، كالتقدم والتأخر والهوية والعلاقة بالآخر والثقافة والمجتمع... ؛ ثم مِن طريق **تحليل قراءاتهم في تجربة الحداثة** في البلاد العربية المعاصرة، وما كان تَخلَّلها من نقدٍ يمثل مادةً مثالية للوقوف على معنى الحداثة عندهم.

وهكذا أتت فصول القسم الثالث أعمّ وأشمل، نسبيّاً، من الفصول الثلاثة التي يضمّها القسم الثاني: على الأقل من حيث الموضوع. فهي ما اكتفتْ، كسابقتها، بمسألة واحدة (= الدولة الوطنية) ـ على ما في تلك المسألة من تشعُّب ومن تداخُلٍ بين مستويات وموضوعات عدّة تجعلها مجموعة مسائل في مسألةٍ واحدة ـ وإنما أطلّت على إشكاليات مختلفة بهدف بيان الأفق الأوسع لمفهوم الحداثة في فكر مَن تناولناهم بالدراسة.

ـ ٢ ـ

كان يمكن لهذا الكتاب أن يعنى بمطالعة فكرة الحداثة في وعي النخب الفكرية العربية في ميادين معرفية أخرى غير التي تناولنا: في التاريخ، وعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، واللسانيات، والدراسات الاستراتيجية، والأدب والفن، والنقد الأدبي... إلخ. فهذه وغيرها من

المجالات مّما شهد تراكماً هائلاً في الإنتاج الموصول برؤية حداثية، حتى إن ميداناً كالأدب والفن كان أبكر في استقبال الحداثة وفي إطلاق موجاتها الكبرى (كما في الشعر والموسيقا والرواية والفنّ التشكيلي. . .). وما كان يسعُنا أن نخوض في بحث موضوع خطاب الحداثة في الفكر العربي على نحو ما يعبّر عن نفسه في ميادين المعرفة والثقافة تلك، فكاتب هذه السطور ليس عالِمَ اقتصادٍ أو عالِمَ اجتماع أو لسانياً أو مؤرّخاً أو ناقداً أدبياً ـ وإن كان اهتمامُه بالفلسفة وتاريخ الفكرَ والفكر السياسي يضعه على مسافةٍ قريبة من هذه الميادين ـ لكنه يدرك أن حاجتنا كبيرة إلى **كتابة تاريخ شاملٍ للحداثة** في الفكر العربي يتناول هذه الميادين كافة: حاجة لا يمكن أن ينهض بها باحث واحد، وإنما مجموعات عمل متعددة تتكامل أعمالها لتقدّم المادة المشتركة لذلك التاريخ، وقطعاً لا بدّ من وجود مؤسسات علمية ترعى مثل هذا العمل. وقد يكون مّما ميَّزَ عيِّنَةَ المفكرين التي تناوَلَها هذا الكتاب أنها متعدّدة الاختصاص (تاريخ، فلسفة، علم اجتماع، فكر سياسي)، وأن أكثر هؤلاء المفكّرين الستة يتجاوز في ثقافته وتأليفه نطاق اختصاصه ويكتب في مجالات خارجة عن ذلك الاختصاص، مما يُكْسِب كتابتَه طابعاً شمولياً وفي بعض الحالات طابعاً موسوعياً.

وكان يمكن لهذا الكتاب، أيضاً، أن يتناول مسائل أخرى من المسائل (= الموضوعات) التي تَبَلْور فيها خطابٌ حداثيّ مثل تلك التي أشار إليها ـ ببعض التفصيل ـ الفصل الثاني منه: نقد التراث ونقد الغرب أو نقد المعرفتين التراثية والغربية. وهي موضوعات لا سبيل إلى تجاهُل مركزيتها في أسئلة فكر الحداثة وانشغالاته، والحاجة إلى تحليلٍ أدق لخطاب الحداثة من خلال اشتغاله عليها. والحق أننا كنا وضعنا في خطة الكتاب الأولى أن نتناولها في هذا الجزء الثاني منه، ثم تبيَّنَ لنا أن مطالعتها في فصلين أو في قسمينْ لن يكفي، وقد لا يفي بالحاجة إلى بيان مركزيتها في خطاب الحداثة، ناهيك بما سيعتور الكتابة فيها ـ في حيِّزٍ محدود ـ من اختصار وابتسار لا نريدُهُ لكتابٍ يدّعي طموحاً كبيراً بحجم إعادة كتابة تاريخ فكرة الحداثة في الوعي العربي. لذلك ارتأينا تكريس كتابين لها ضمن مشروع **العرب والحداثة** يتناول **أولهما** نقد المعرفة التراثية، ويتناول **الثاني** نقد المعرفة الغربية (الاستشراق على نحوٍ خاص) في الفكر العربي المعاصر.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن باديس، عبد الحميد. **آثار ابن باديس.** إعداد وتصنيف عمّار الطالبي. الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ١٩٦٨. ٢ ج في ٤.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.**

الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية). حاورهم عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (سلسلة حوارات المستقبل العربي؛ ١)

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة.** دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.** بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

بلقزيز، عبد الإله. **أسئلة الفكر العربي المعاصر.** اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١. (سلسلة بو علي ياسين)

ـــــ . **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي.** ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ـــــ . **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر.** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢. (فكر عربي معاصر)

ـــــ . **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨).** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧. (فكر عربي معاصر)

ـــــ . **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ـــــ . **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــ . **عرس الدم في الجزائر.** طنجة: منشورات «شراع»، ١٩٩٨.

ـــــ . **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٧.

ـــــ . **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة.** الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

ـــــ . **القومية والعلمانية ـ الايديولوجيا والتاريخ.** الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩.

ـــــ . **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة.** بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣.

ـــــ ورضوان السيد. **أزمة الفكر السياسي الإسلامي.** دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

بن نبي، مالك. **شروط النهضة.** ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.** بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٧٩.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــ. **في السيرة النبوية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠. ٢ ج.

الحافظ، ياسين. **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني**. القاهرة: دار المنار، ١٩٣١.

زيدان، جرجي. **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**.

زيعور، علي. **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق**.

ـــــ. **كشف المخبا عن فنون أوروبا**.

ـــــ. **الواسطة في معرفة أحوال مالطة**.

شرارة، وضاح. **السلم الأهلي البارد: لبنان المجتمع والدولة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠. ٢ ج. (سلسلة الدراسات السياسية؛ ١)

ـــــ. **في أصول لبنان الطائفي: خط اليمين الجماهيري**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥. (المفكر العربي)

الشميل، شبلي. **فلسفة النشوء والارتقاء**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٠.

صفدي، مطاع. **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية**. بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦.

ـــــ. **نقد الشرّ المحض**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠١. ٢ ج.

طرابلسي، فواز. **صلات بلا وصل: ميشال شيحا والايديولوجيا اللبنانية**. بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٩.

عامل، مهدي. **في الدولة الطائفية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦.

ـــــ . **القضية الفلسطينية في ايديولوجية البورجوازية اللبنانية: مدخل إلى نقض الفكر «الطائفي»**. بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٠.

ـــــ . **النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان.** بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩. ٢ قسم في ١.

عبد الرّازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. بيروت: منشورات دار الحياة، ١٩٧٨.

عبد الملك، أنور. **ريح الشرق**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

ـــــ . **الفكر العربي في معركة النهضة**. ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٨١.

ـــــ . **المجتمع المصري والجيش**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

ـــــ . **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤. ٦ ج.

ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات.**

العروي، عبد الله. **الايديولوجيا العربية المعاصرة**. قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠.

ـــــ . ـــــ . ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩.

ـــــ . **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣.

ـــــ . **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــ . **مفهوم التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢. ٢ ج.

ـــــ . ـــــ . ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧. ٢ ج.

ـــــ . **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

ـــــ . ـــــ . **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

ـــــ . **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

العقاد، عباس محمود. **بين الكتب والناس.** القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٩.

ـــــ. **الديوان: كتاب في النقد والأدب.** القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٢١.

ـــــ. **ساعات بين الكتب**. القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٩.

غليون، برهان. **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية.** بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨.

ـــــ. **مجتمع النخبة.** بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦. (دراسات الفكر العربي)

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي.** دراسة وتحقيق محمد جمال طحان. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

محمود، زكي نجيب. **خرافة الميتافيزيقا.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.

المنوني، محمد. **مظاهر يقظة المغرب الحديث.** الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع ـ المدارس، ١٩٨٥. ٢ ج.

نصّار، ناصيف. **باب الحرية: إنبثاق الوجود بالفعل.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣. (فلسفة)

ـــــ. **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

ـــــ. **الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ـــــ. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠. (فلسفة)

ـــــ. **مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.

ـــــ. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر.** بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥. (مكتبة الفكر الاجتماعي)

ـــــ. **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

ياسين، بوعلي. **الثالوث المحرم: دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣.

دوريات

عبد الملك، أنور. «الاستشراق في أزمة.» ترجمة حسن قبيسي. **الفكر العربي**: السنة ٥، العدد ٣١، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٨٣.

ندوات، مؤتمرات

الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت. أشرف على تحريره فؤاد صروف ونبيه أمين فارس. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdel-Malek, Anouar. *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser.* Translated by Charles Lam Markmann. New York: Random House, [1968].

_____ . *Egypte, société militaire.* Paris: Seuil, 1962.

_____ . *Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne.* Paris: Anthropos, 1969.

_____ . *La Pensée politique arabe contemporaine.* Paris: Editions du Seuil, 1970.

Arkoun, Mohammed. *La Pensée arabe.* Paris: Presses universitaires de France, 1975. (Que sais-je?; 915)

Djait, Hicham. *L'Europe et l'Islam.* Paris: Seuil, 1978. (Collection esprit)

_____ . *La Grande discorde: Religion et politique dans l'Islam des origins.* [Paris]: Gallimard, 1989. (Bibliothèque des histories)

_____ . *Al-Kufa, naissance de la ville islamique.* Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1986. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 29)

_____ . *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques.* Paris: Editions du Seuil, 1974. (Collection esprit. La Condition humaine)

Ghalioun, Burhan. *Le Malaise arabe: L'Etat contre la Nation.* Paris: Ed. La Découverte, 1991. (Cahiers libres-essais)

Hourani, Albert Habib. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London; New York: Oxford University Press, 1962.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?*. Paris: F. Maspero, 1978. (Textes à l'appui. Série philosophie)

_____ . *Esquisses historiques*. Casablanca: Centre culturel arabe, 1993.

_____ . _____ . [nouvelle éd.]. Paris: F. Maspero, 1970. (Fondations)

_____ . *L'Histoire du Maghreb; un essai de synthèse*. Paris: Maspero, 1982. (Textes à l'appui)

_____ . *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris: F. Maspero, 1967. (Fondations)

_____ . _____ . Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1982. (Fondations)

_____ . *Islam et histoire: Essai d'eipisteìmologie*. Paris: Albin Michel, 1999. (Bibliothèque Albin Michel idées)

_____ . *Islam et modernité*. Casablanca: Centre culturel arabe, 1987.

_____ . *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*. Casablanca: Centre culturel arabe, 1997.

_____ . *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Paris: Maspero, 1980. (Textes à l'appui)

Marx, Karl et Friedrich Engels. *L'Idéologie allemande*. Paris: Gallimard, 1982.

Nassar, Nasif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun*. Paris: Presses universitaire de France, 1967. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.

Sartre, Jean- Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris: Gallimard, 1972. (Idées; 274, philosophie)

Periodicals

Abdel-Malek, Anouar. «La Dilaéctique sociale.» *Diogene*: no. 44, 1963.

فهـــرس

ـ أ ـ

إبراهيم باشا: ٣٧، ٦٧، ٧٤، ١٠١

ابن إسحاق، أبو بكر محمد: ٢٦٥

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٢٤، ١٢٧

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٦٣

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٢٦٣

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: ٢٦٥

أبو زيد، نصر حامد: ٢٢

الاتباعية: ٤٨

الاتحاد الاشتراكي (مصر): ٦٦

الاجتهاد: ١٣١

الاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢): ٧٧

أحداث ١٨٦٠ (لبنان): ٨٩، ٩٦-٩٧

أحداث منطقة القبائل (الجزائر): ٢٥٠

الإخوان المسلمون: ١٣٥، ١٣٧-١٣٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٨٥

أدونيس انظر سعيد، علي أحمد (أدونيس)

أربكان، نجم الدين: ٢٥٥

أرسطو: ١٢٣

أرسلان، شكيب: ١٣، ٩٦

أركون، محمد: ٢٢، ٥٩، ٢٣٧، ٢٦٥

الاستبداد: ٧٩

الاستبداد السياسي: ١٠٧، ٢٠٨

الاستبداد المطلق: ٢٣٩

الاستشراق: ٥٩، ٢٣٥، ٢٩٠

الاستغلال الطبقي: ٢٤، ٢٠٨

الاستقلال الاقتصادي: ٣٥
الاستقلال السياسي: ٣٦
الاستقلال الوطني: ٢٥-٢٦، ٣٥، ٤٢، ٧٩، ٨٣، ٨٦
استقلالية التاريخ الثقافي الصيني: ٢٧٨
الاستمرارية التاريخية: ٧٦، ٨٤، ١١٩، ١٤٢
إسحق، أديب: ١٠١
الإسلام: ٥٩، ٨٨، ٩٠، ١١٩، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٧-١٣٨، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦١-٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٠-٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٢، ٢٨٥
الإسلام التاريخي: ٢٥١
الإسلام التركي: ٢٥٥
الإسلام السياسي: ٢٧١، ٢٨١، ٢٨٥
إسماعيل (خديوي مصر): ٧٢-٧٣، ١٠١
الاشتراكية: ١٠، ٢٤، ٢٦، ٤٣، ٥٢، ٦٥-٦٦، ٧٩، ٨١-٨٢، ٨٥، ١٥٦، ١٩٥، ٢٠٨-٢٠٩، ٢٢٧
الاشتراكية السوفياتية: ٢٣
الاشتراكية العلمية: ٨٥
الاشتراكية المصرية: ٧٥
الأصالة: ١٢، ١٥، ٥٣، ١٥٤، ١٥٧، ٢٧٦
الإصلاح: ٩، ٣٣، ٤١، ٢٥٩
الإصلاح الاجتماعي: ٣١، ٣٣، ١٧٧، ٢٤٩
الإصلاح التربوي: ٣٢، ٣٦، ١٧٧
إصلاح الدولة: ١٧٧-١٧٨
الإصلاح الديني: ٣١-٣٣، ٣٦، ١٣٢، ١٧٧، ٢٢٦، ٢٣٩-٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٨-٢٥٩
الإصلاح الزراعي: ٢٥، ٢٤٩
الإصلاح السياسي: ١٢٤
الإصلاحية الإسلامية: ٥٣، ٨٧، ٨٩، ١٢٠-١٢٣، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٨-١٣٩، ١٤١، ٢٤١، ٢٦٠-٢٦١
الإصلاحية العربية: ١٢١-١٢٣، ١٢٥، ١٣٤
الأصولية الإسلامية: ٧٦، ٩١
الاضطهاد الاجتماعي: ٣٣
إعادة توزيع الثروة: ٢٥، ٦٦، ٨٣
إعلان حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية: ١٢٩
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٩): ٢٣

الإفتاء: ٩٠
الأفغاني، جمال الدين: ٤٠، ٧٦، ٨٩، ٢٥٨، ٢٦٥
أفلاطون: ٢٧٧
الأقليات في الوطن العربي: ٢٢٥
ألتوسير، لوي: ٢٨، ١٥٠
الإلحاد: ١١٢
الإمبريالية: ٥٠، ٨٥، ١٨٨، ٢١٥
الأمم المتحدة: ٢٣
أمين، أحمد: ١٤، ٥٦، ٦٤-٦٥
أمين، سمير: ٢٠٧
أمين، قاسم: ١٧٧
الأنا الجمعي: ١٦٠
الأنا والآخر: ١٢، ١٥٢
الانتقائية: ٤٨
الانتلجنسيا: ٨١-٨٢، ١٤٩، ١٧٠، ٢٠٣، ٢١١، ٢٢٢، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٨٧
الانتلجنسيا الاشتراكية: ٨١
الانتلجنسيا الإصلاحية الإسلامية: ٢٤١
الانتلجنسيا التونسية: ٢٦٦
الانتلجنسيا ذات الثقافة الفرنسية ـ الإنكليزية: ٨١
الانتلجنسيا العربية: ٢٠٣، ٢١١، ٢٢٢، ٢٣٨، ٢٦٠، ٢٨٧
الانتلجنسيا المغاربية: ٢٦٦
الانتماء الديني: ٩٧، ١١٢
الأنثروبولوجيا البنيوية: ٢٨
الأنثروبولوجيا الثقافية: ٥٨، ١٥٩
الاندماج الاجتماعي: ٩١، ١١١، ١٤١، ٢٢٥، ٢٣٠-٢٣٢
الاندماج القومي: ٢٢٥، ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٣-٢٣٤
الإنسانوية: ٩، ٢٧، ٢٠٦، ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٨٢
أنطون، فرح: ٣٨، ٩٠، ٩٥-٩٦، ٩٩، ١٠١، ١٤٥، ٢٥٦
أنغلز، فريدريك: ٢٢٤
انهيار الطوباويات: ١٤
أومليل، علي: ٢٢، ٥٦، ٦٤، ١١٩-١٢٥، ١٢٧-١٤١
إيبيستيمولوجيا الأفكار: ٣٢
إيبيستيمولوجيا العلوم: ٢٨
ايديولوجيا الأصالة: ١٦٦، ٢٢٠
ايديولوجيا الحداثة: ٢٢٠
ايديولوجيا الدولة الوطنية: ٤٩
الايديولوجيا السلفية: ٢٠٦
الايديولوجيا الطائفية: ١٠٩
الايديولوجيا العربية: ٥٦، ١٩٠، ١٩٢-١٩٣

ايديولوجيا النهضة: ٧٧
ايديولوجيا اليسار العربي: ٢٠٤، ٢٢١
ايديولوجية الحركة الوطنية: ٧٥
إيفرين، كنعان: ٢٥٤

- ب -

باسكال، بليز: ٢٧٨
باشلار، غاستون: ١٩٣
بتلهايم، شارل: ٢٨
البخاري، أبو محمد عبد الله بن إسماعيل: ٢٦٣
بدران، شمس: ٢١٦
بدوي، عبد الرحمن: ٢٦٧-٢٦٨
البرجوازية الصناعية: ٢٤٤
البرجوازية المركنتيلية: ٢٤٤
برنامج الحركة الوطنية اللبنانية (١٩٧٦): ٢٣٤
البروتستانتية: ١١٠
البروليتاريا العربية: ٤٣، ٢١٢
البستاني، بطرس: ٨٧، ٩٠، ٩٦-٩٩، ١٠١
بلدي، نجيب: ٢٢
بن باديس، عبد الحميد: ٢٦٥
بن عاشور، الطاهر: ١٢٨
البنّا، حسن: ٨٩، ١٣٥-١٣٩
البنيوية: ٣٠
البوذية: ٢٧٦-٢٧٨
بورديو، بيير: ٢٨
بورقيبة، الحبيب: ٢٥٧
بيركلي، جورج: ٢٧٧
البيروقراطية: ٨٠
بيكون، فرانسيس: ٣٠

- ت -

التأخر الاجتماعي: ٣٦
التأخر التاريخي: ٥٠-٥٢، ١٤٧-١٤٨، ١٥٠-١٥١، ١٥٣، ١٥٥-١٥٧، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٨، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٩-٢١٠، ٢١٣-٢١٥، ٢١٧، ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٨٨
التأخر الثقافي: ١٥٧، ١٦٠، ٢١٩-٢٢٠
التاريخانية: ٩، ٢٩-٣٠، ٥٨، ١٤٥، ١٤٩-١٥٠، ١٦٠، ١٦٦، ٢٠٤، ٢٢٧، ٢٢٩
تاريخانية الفعل: ٢٢٧
التاريخانية اليسارية: ٢٢٧
التاريخانية اليمينية: ٢٢٧

تاريخية الأنا الثقافية: ١٥٤
تأميم قناة السويس (١٩٥٦): ٣٧
التاوية: ٢٧٧-٢٧٨
التبشير بالأفكار: ١٤
التبشير بالثورة: ٤٨
التبشيرية: ١٣-١٤
التبعية: ٥٠، ٢٠٩، ٢٣٨
التبعية الثقافية واللغوية: ٢٦٦
التبعية الرأسمالية المتروپولية: ٢١٠
التبعية الفكرية: ٣٥
التجارة المركنتيلية: ٢٣٨
تجديد الفكر السياسي العربي: ٢٠٥
التجريبية: ٩-١١، ٢٩-٣٠، ٢٢٦
التحديث الاجتماعي: ١١٢
التحديث الاقتصادي: ٥٠-٥١، ٧١، ١١١، ٢١٥
التحديث السياسي: ١٨٧، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٧-٢٥٩، ٢٦٣
التحرر الاقتصادي: ٣٥، ٢٠٨
التحرر الثقافي: ٣٥
التحرر السياسي: ٣٥، ٢٠٨
التحرر القومي: ٢٠٨
التحرر الوطني: ١١، ٢٥-٢٦، ٣٥-٣٦، ٤٢، ١٥٥-١٥٦، ٢٠٥، ٢٠٧-٢٠٩، ٢٢٠-٢٢١
تحرير المرأة: ٣٣
التخلف: ٤٧، ٢٣٨
التخلّف الاقتصادي: ٣٦
التديّن الصحيح: ٩٧
التراث العربي ـ الإسلامي: ١٤، ٢٦٨
التسامح الديني: ١٠٧، ٢٨١
تشيلر، تانسو: ٢٥٥
التصوّف المسيحي: ٢٦٢
التصوّف اليهودي: ٢٦٢
التضامن الاجتماعي: ٢٨٢
التطوّر المجتمعي العربي: ٥٢
التطورية: ٩
التعددية السياسية: ١٣٦
التعريب: ٢٦٧
التعصُب الجماعي لثقافةٍ: ٢٨٢
التعصّب الديني: ٩٧-٩٨
التعصّب المذهبي: ٩٧
التعليم الديني: ٩٠
التعليم الطائفي: ٢٣٣
التغريب: ٢٤١
التقدم الاجتماعي: ٢٩، ٣٧، ٥٢، ٢٠٩
التقدم الاقتصادي: ٥٢
التقليدوية: ٢٢٧

التقنوية: ٩
التكنوقراطية: ٧٩-٨٠، ٨٢
التمثيل الديني: ٢٣٣
التمثيل السياسي: ٢٣٣
التمدُّن: ١٢
تنظيم الضباط الأحرار: ٦٦، ٧٨-٨٠، ٨٣
التنمية الاجتماعية: ٦٦، ٧١
التنمية الاشتراكية: ٥٢
التنمية الاقتصادية: ٦٦، ٧١
التنمية المستقلة: ٣٥
تنمية الموارد الاقتصادية: ١٧٧
توكفيل، ألكسيس دو: ١١، ١٦٣
التونسي، خير الدين: ٣٤، ٤١، ١٠١، ١٧١، ٢٦٠، ٢٦٥
تيار الإصلاح الإسلامي: ٢٠١، ٢٥٨
التيار السلفي التقليدي: ٢٠١
تيار العصرية الليبرالية: ٧٦
التيار الليبرالي العربي: ١٢٠
تيزيني، الطيب: ٢٦٨

- ث -

الثعالبي، عبد العزيز: ٢٦٥
الثقافة الإنسانية: ١٣
الثقافة الأوروبية: ٧٩، ١٥٨
الثقافة الباطنية الجهادية: ٢٥٥
الثقافة البرية: ١٥٩
الثقافة الجمْعية: ٢٣٩
الثقافة الشعبية: ٥٨، ١٥٧، ١٦٠
الثقافة الصينية: ٢٧٦
الثقافة العالِمَة: ١٥٧، ١٥٩
الثقافة العربية: ١٢، ١٦، ٤٣، ٥٦، ١٥٢، ١٥٩-١٦٠، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٦٨-٢٦٩
الثقافة العربية ـ الإسلامية: ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٦٩
الثقافة الغربية: ٢٠، ٢٢٣، ٢٦٨-٢٦٩
الثقافة القومية: ٣٥
الثقافة الملتزمة: ٤٣
الثقافة الوطنية: ٣٥، ٧٧
ثورة ١٩١٩ (مصر): ٢٥٦، ٢٧٨
ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ (مصر): ٣٧، ٦٥، ٨٥
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ١٢٠، ٢٥٥
الثورة الثقافية: ٤١، ١١٤، ١٥٦، ٢٨٤
الثورة الجزائرية: ٢٥

الثورة الصناعية والتقنية: ٢٩، ٧٣، ٢٤١، ٢٤٩

الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٢٣-٢٤، ٥٨، ١٢٩، ١٩٠، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٦٥

الثورة الكمالية: ٢٥٤-٢٥٥

الثورة المعرفية: ١٣، ٦٠

الثورة اليمنية: ٢٥

- ج -

الجابري، محمد عابد: ٢٢، ٥٦، ٢٣٧، ٢٦٥

جاويش، عبد العزيز: ١٢٨

جدلية القبول والرفض: ٢٤١

جعيط، هشام: ٢٩-٣٠، ٤٦، ٥٩، ٢٣٥-٢٣٩، ٢٤١-٢٤٣، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٤٨-٢٥٥، ٢٥٧-٢٦٦، ٢٧٠-٢٧٩، ٢٨١-٢٨٥

الجهل والأميّة: ٢٥، ٤١، ٥٠

جيل الحداثة: ١٢-١٤، ٢٢، ٣٠، ٥٥، ٩١، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٨٧

الجِيليَّة الثقافية: ٢٢

الجِيليَّة الزمنية: ٢٢

الجِيليَّة الفكرية: ٢٢

- ح -

الحاج، كمال: ١٠٨

الحافظ، ياسين: ٢٢، ٢٩-٣٠، ٤٦، ٥٠-٥٢، ٦٤، ٩١، ٢٠٤-٢١٤، ٢١٦-٢٣٤، ٢٣٧

الحاكمية: ١٣٥، ١٣٧-١٤١

حاكمية الدين: ١١، ١٠٧

الحتمية: ٤٤

الحتمية الاقتصادية: ٢٠٤

الحتمية التاريخية: ٢٤، ٤٥

الحداثة الاجتماعية: ٢٨٧

الحداثة الاقتصادية: ٢٩، ٢١٦

حداثة الإنسان: ٢٧٦

الحداثة الأوروبية: ١١، ٢٣٩، ٢٤٣

الحداثة التغريبية: ٢٧١-٢٧٢

الحداثة التقنية: ٢٧٦

الحداثة الثقافية: ٥٣، ٢٢٣

الحداثة السياسية: ٢٩، ٦١، ١٣٤، ١٤١-١٤٢، ٢١٦، ٢٤٩-٢٥٠، ٢٨٤، ٢٨٧-٢٨٨

حداثة الصين: ١٠

الحداثة العربية ـ الإسلامية: ٢٤٣

الحداثة الغربية: ١٠-١١، ٢٩، ٢٢٢، ٢٤٧، ٢٧٩

الحداثة الفكرية العربية: ٩، ١١-١٣، ١٦، ٢٠-٢١، ٥٤، ٦٠، ١٨٨، ٢٩٠

الحداثة اللبنانية: ١٠٠

حداثة اليابان: ١٠
الحداثيون الجدد: ١٢
الحداد، الطاهر: ١٧٧
حرب الاستنزاف (١٩٦٨ - ١٩٧٠): ٦٧
الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥): ٥١، ١٠٣، ٢١٢، ٢١٦، ٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٣
حرب السويس (١٩٥٦): ٢٥، ٨١
الحرب العربية ـ الإسرائيلية (١٩٤٨): ٢٥، ٢١١
الحرب العربية ـ الإسرائيلية (١٩٦٧): ٢٦، ٤٢، ٤٥، ٦٧، ١٧٣، ١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٦-٢٠٨، ٢١٠-٢١٢، ٢١٦-٢١٨، ٢٣٠
الحرب العربية ـ الإسرائيلية (١٩٧٣): ٦٧، ٢١٩
حركة الإصلاح الديني: ١٣٢، ٢٢٦، ٢٣٩
الحركة الأنوارية الصينية: ٢٢٣
حركة عدم الانحياز: ٢٥
الحركة القومية العربية: ٢٦٥
الحركة الوطنية التونسية: ٢٦٥
الحركة الوطنية العربية: ٨٥
الحركة الوطنية المصرية: ٧٦
الحروب الصليبية: ١٢٢
الحرية: ١٢، ٢٣-٢٤، ٢٦، ٣٥، ١٠٠، ١١٦، ١٩٧-١٩٨، ٢٨٨
حرية الاعتقاد الديني: ١١٢-١١٣
حرية التعبير: ٢٤٥
حرية الرأي: ٤٠، ١٣١
حرية الفرد: ٤٧، ١١٨، ١٩٣
حرية المنافسة: ٢٢٦
حريق القاهرة (١٩٥٢): ٦٦، ٧٨
حزب البعث العربي الاشتراكي: ٢٤٨-٢٤٩
الحزب السوري القومي الاجتماعي: ١٠٠
حزب الطريق القويم (تركيا): ٢٥٥
حزب العدالة والتنمية (تركيا): ٢٥٥
حزب الفضيلة (تركيا): ٢٥٥
حزب الوفد (مصر): ٧٨
الحزبية: ١٣٦
الحسن الأول (ملك المغرب): ١٨٢
حسين، طه: ١٣-١٤، ١٩، ٣٤، ٣٦، ٣٩-٤٠، ٩٢، ١٢٠، ١٤٥، ١٧٢، ١٧٧، ٢١٦، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦٠-٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٧-٢٦٨
الحق الإلهي: ١٠٤-١٠٥، ٢٣٩
حق تقرير المصير للشعوب: ٢٤

الحق في التديُّن: ٩٩
الحق في حرية التفكير: ٩٩
الحق في الرأي: ١٠٧
حقوق الإنسان: ٢٣-٢٤، ١٢٩، ٢٥١-٢٥٢، ٢٨١
حقوق المرأة: ٢٥٢
الحكم المطلق: ٤١، ٧٠، ٧٩
الحكيم، توفيق: ٢١٦
الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨): ٣٩
حوراني، ألبرت: ٥٦، ٦٤-٦٥

- خ -

خالد، خالد محمد: ٢٦٢
الخصوصية: ١٠، ١٥
خطاب الأصالة: ١٢، ١٦، ٣٧، ٥٣-٥٤، ٦٠، ٦٩، ١٥٤، ١٧٥
خطاب الإصلاحية الإسلامية: ٨٩، ١٢٠
خطاب الأصولية الإسلامية: ٧٦
الخطاب الايديولوجي: ٤٨، ١٦٦
خطاب الحداثة: ١٢، ١٥-١٦، ٢٠-٢١، ٣٤، ٥٩-٦٠، ١٠٠، ١١٩، ١٤٣، ١٤٥، ١٧٥، ٢٤٧، ٢٨٥، ٢٨٧-٢٨٨، ٢٩٠
خطاب الحداثيين الجُدُد: ١٥
الخطاب الفكري: ٤٨
خطاب المثَاوَرَة: ٤٣
خطاب المكابرة: ٤٣
الخطاب الناصري: ٦٦
خطاب النهضة: ٣٤، ٣٧، ٣٩-٣٩، ٦٥، ٩٦، ٩٩-١٠١، ٢٨٩
الخطيبي، عبد الكبير: ٢٢، ٥٨
الخلافة العثمانية: ٢٥٨
الخمينية: ٢٥٥
خوجه، أنور: ١١٣

- د -

داروين، تشارلز: ٤٤، ٩٩
الداروينية الاجتماعية: ٤٤-٤٥، ٢٠٣
الدَّقْرطة: ١١٢
دريدا، جاك: ٥٨
الدستور اللبناني: ١٠٥، ١١٠
دعاة الوصْل ودعاةِ الفصل: ٩١
الدكتاتورية: ٨٠
الدوري، عبد العزيز: ٢٣٥
دولة الاستبداد الديني: ١٠٥
دولة الثورة: ٤٨، ١٣٨

الدولة الحديثة: ١٠، ٧١، ٩٠، ١٠١، ١٠٦، ١١٠-١١١، ١١٣، ١١٥-١١٦، ١١٨، ١٢٣-١٢٤، ١٢٦-١٢٧، ١٢٩-١٣٠، ١٣٢، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٧، ٢٦٥، ٢٨٨

الدولة الديمقراطية: ٩١

الدولة الدينية: ١٠٤-١٠٥، ١٠٧، ١١٢

الدولة الطائفية: ١٠٧

الدولة العربية التابعة: ٥٠

الدولة الكولونيالية: ٩٠

دولة المواطنة: ٩١

الدولة الوطنية: ١٦، ٤٩-٥٠، ٥٦، ٦١، ٦٣-٦٧، ٦٩-٧٢، ٧٧-٧٩، ٨٢، ٨٤، ٨٦-٨٨، ٩٠-٩١، ٩٣، ١٠٠-١٠٢، ١١٠-١١١، ١١٥-١١٧، ١١٩-١٢٥، ١٣٠-١٣١، ١٣٤-١٣٧، ١٣٩-١٤٢، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٥٦-٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٨٥، ٢٨٧-٢٨٩

ديكارت، رينيه: ١١، ٣٠، ٢٢٦، ٢٧٧

الديمقراطية: ٢٣-٢٤، ٣٥، ٧٩، ١٠٠، ١٠٦، ١١٠، ١١٢، ١٣١، ١٥٦، ١٧٨، ٢٠٤، ٢٠٨-٢٠٩، ٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٤، ٢٤٣-٢٤٤، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٥، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٨

الديمقراطية الأوروبية: ٢٤٤

الديمقراطية في الغرب: ٢٤٧

- ذ -

الذاكرة الحضارية: ٦٩

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٢٦٥

- ر -

الرأسمالية: ١٠، ٢٤

رأسمالية الدولة: ١٠-١١، ٤٥، ٧٩-٨٠، ٨٢

رباط، إدمون: ١٠٥

رضا، محمد رشيد: ٤١، ٦٤، ٨٨، ٢٥٨

روستو: ٢٨٣

روسو، جان جاك: ١٢٩، ١٦٣

- ز -

زريق، قسطنطين: ٢٢، ١٤٥، ٢٦٥، ٢٦٧

زكريا، فؤاد: ٢٦٨

زيادة، نقولا: ٢٣٥

زيدان، جرجي: ١٣-١٤، ٦٤-٦٥

- س -

السادات، أنور: ٨٠-٨١
سارتر، جان بول: ٢٧-٢٨
السباعي، يوسف: ٢١٦
سبنسر، هربرت: ٤٤، ٩٥، ٩٩
سبينوزا، باروخ: ١١
سعادة، أنطون: ٩٠، ١٠٠
سعيد، إدوارد: ٥٩
سعيد، علي أحمد (أدونيس): ٢٦٨
سلطة البرجوازية الصغيرة: ٨٤
سلطة الدولة: ٧٠، ٨٠، ١٥٦
السلطة الدينية: ٨٧-٨٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٧-١٠٨، ٢٣٤
السلفية: ٢٠٢
السلفية الجديدة: ٢٠٢
السنهوري، عبد الرزاق: ٩١
السنوسية: ٢٥٨
سوسير، فرديناند دو: ٢٨
سياسة «الحياد الإيجابي»: ٦٦
السيد، أحمد لطفي: ١٣، ٣٦، ٩٥، ١٤٥، ١٥١، ١٩١، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٧

- ش -

الشافعي، حسين: ٨٠
الشدياق، أحمد فارس: ١٣، ١٦، ٣٤، ١٠١، ١٤٥
شرارة، وضاح: ٢٢، ٢٦٨
شرعية الدولة الوطنية الحديثة: ٨٧
الشرعية الدينية: ٩٠
الشميّل، شبلي: ١٩، ٣٤، ٣٩، ٤٤، ٨٧، ٩٠، ٩٥-٩٦، ٩٨-٩٩، ١٤٥، ٢٣٤
الشورى: ١٣١
شيلينغ: ٢٧٧
الشيوعية: ٢٧٨
الشيوعية العربية المُسَفيَتَة: ٢١٢

- ص -

الصحوة الإسلامية: ١٢٠
صدمة الهزيمة: ١٤، ٤٢، ٤٦
الصراع الطبقي: ٥١، ٢٠٩
الصراع العربي ـ الصهيوني: ٢٢٥
صفدي، مطاع: ٥٩، ٢٦٨
الصهيونية: ٢٥، ٢١٥
الصوفية: ١٥٩

- ط -

الطائفية: ٨٩، ٩١، ٩٧-١٠٠، ١٠٢، ١٠٨-١٠٩، ١١١، ١١٤، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٣٤

الطائفية السياسية: ٢٣٣-٢٣٤
الطائفية في لبنان: ١٠٠، ١٠٧-١٠٨، ٢٠٦
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ٢٦٥
الطهطاوي، رفاعة رافع: ١٣، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٧٤-٧٧، ١٠١، ١١٩-١٢٠، ١٧٦، ٢٦٠

- ع -

عامر، عبد الحكيم: ٨٠
العائلية: ٢١٥
عباس (خديوي مصر): ٧٤
عبد الرَّازق، علي: ٤٠، ٨٨-٨٩، ٩٢، ٢٥٨، ٢٦٠-٢٦٢، ٢٦٥
عبد الملك، أنور: ٢٢، ٢٩-٣٠، ٤٦، ٤٨، ٥٩، ٦٣-٧٢، ٧٤-٨٦، ١١٩-١٢١، ١٤١، ٢٠٧
عبد الناصر، جمال: ٦٦-٦٧، ٦٩، ٧٩-٨٠، ٨٢-٨٥، ٢١٢، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٧
عبد الوهاب، محمد: ٢٥٠
عبدُه، محمد: ٣٦، ٣٩، ٥٩، ٦٤، ٧٦-٧٧، ٨٧-٨٨، ١٠١، ١٥٤، ١٧٧، ١٩١، ٢٥٨
العدالة الاجتماعية: ٢٤، ٢٤٩
العروبة: ٢٤٩، ٢٦٥-٢٦٦، ٢٧٠، ٢٨٥
العروي، عبد الله: ٢٢، ٢٩-٣٠، ٤٥-٤٧، ٤٩-٥٠، ٥٢، ٥٦، ٥٨-٥٩، ٦٤، ٨١، ٩٥، ١٢١، ١٤٥-١٦١، ١٦٣-١٦٩، ١٧١، ١٧٣-١٧٦، ١٧٩-١٨٨، ١٩٠، ١٩٢-١٩٥، ١٩٧-١٩٩، ٢٠١-٢٠٦، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٣٥-٢٣٧، ٢٦٥، ٢٧٤
العشائرية: ٢١٥
عصبة الأمم: ٢٥٦
عصبية المذهب والنسب: ٢٥٦
عصر الأنوار الأوروبي: ١٨٩، ٢٦٠
العظم، صادق جلال: ٤٦، ٩٢، ٢٠٧، ٢٦٨
العظمة، عزيز: ٢٦٨
عفلق، ميشيل: ٢٤٨
العقاد، عباس محمود: ٢٦٢
العقد الاجتماعي: ٢٣٩
العقلانية: ٩-١٠، ٢٩-٣٠، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٦١
العقلانية الإسلامية: ٦٠
العقلانية الفرنسية: ٣٠

العلاقات البَطْرِيَرْكيّة: ٣٥، ٤١

العلاقات الطائفية في لبنان والمشرق العربي: ١٢٠، ٢٠٦، ٢٣٣

علم الاجتماع الثقافي: ٩٥

العلمانية: ٩-١٠، ٢٩، ٨٧، ٩٠-٩٢، ٩٤، ٩٩-١٠٠، ١٠٢، ١١١-١١٥، ١١٧-١١٨، ٢٢٨-٢٣٠، ٢٣٢-٢٣٤، ٢٣٩-٢٤٠، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٧٢-٢٧٣، ٢٨٨

العلمانية الأمريكية: ١١٨

العلمانية البريطانية: ١١٨

العلمانية البهلوية: ٢٥٥

العلمانية الشيوعية: ١١٨

العلمانية الصامتة: ١٠٥

العلمانية الفرنسية: ١١٨

العلمانية في إيطاليا: ١١٨

العلمانية في اليابان: ١١٨

العلمانية الكمالية: ٢٥٤-٢٥٥

العلمنة: ١١٢، ٢٣٣

العلمنة السياسية: ٢٣٣

العلمنة الشاملة: ٢٣٤

العَليّ، أحمد صالح: ٢٣٥

العمل الفدائيّ الفلسطينيّ: ٢٥

عوض، لويس: ٢٦٨

ـ غ ـ

غرامشي، أنطونيو: ٢٢٤

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٢٦٣

ـ ف ـ

الفاسي، علال: ١٢٨، ٢٦٥

الفاشية: ٢٣

الفردانية: ٢٣٩

فرضية التبعيّة: ٤٩

فرويد، سيغموند: ٢٨

فريدريك غليوم: ٦٧

الفصل بين الدين والدولة: ٨٧، ٩٠، ٩٩، ١١٥، ٢٧٣

الفصل بين الدين والسياسة: ٨٧-٩٠، ٩٩

الفقر المعرفي: ١٦٣

الفكر الإسلامي: ٩١، ١٩٩

الفكر الاشتراكي: ٧٥، ٢٠٦

الفكر الاشتراكي المصري: ٧٥

الفكر الإصلاحيّ: ٦٥

الفكر الأوروبي: ١٩-٢٠، ٤٠، ٧٦، ١٢٢، ٢٧٦

الفكر البوذي: ٢٦٢

الفكر التاريخي: ١٥، ١٥٠، ١٥٣، ١٦١، ١٦٤، ١٦٦، ١٨٨، ٢٠٦، ٢٢٧

الفكر التاوي: ٢٦٢

فكر الحداثة الغربية: ٢٩

الفكر الديني: ١٠٢

الفكر السياسي: ١١، ٢٣، ٢٨، ٩١، ٩٧، ١٠٢، ١١٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٩، ١٧٨، ٢٠٥، ٢٢٥، ٢٦١، ٢٩٠

الفكر السياسي الليبرالي: ١١، ٢٣

الفكر الصيني: ٢٧٦-٢٧٨

الفكر العربي المعاصر: ١٢-١٣، ١٥-١٦، ٣٩، ٥٤، ٥٦، ٦٠، ٨٧، ٩١، ١١١، ١٥٤، ١٦٧، ١٩٠-١٩١، ٢١٧، ٢٣٦، ٢٦١، ٢٨٧، ٢٩٠

الفكر الغربي: ١١-١٣، ١٥، ٢٠، ٢٧-٢٨، ٥٧-٥٨، ٩٥، ١٦٥، ١٩١، ٢٦٩

الفكر القومي: ٩٧، ٢٠٦

الفكر الليبرالي: ٥٨، ١٢٧، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢-١٥٣، ١٦٣، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٦٠، ٢٨٨

الفكر الليبرالي العربي: ١٩٨

فكر النهضة: ٦٥، ١٠٠-١٠١

فلسفة الأنوار: ٥٨، ١٤٩، ١٩٠، ٢٢٦، ٢٢٨

فلسفة الحق الطبيعي: ٥٨، ١٢٩

الفلسفة الوجودية: ٢٧

فلهاوزن، يوليوس: ١١

فوزي، حسين: ٢١٦

الفوضوية السياسية: ١٧٨

الفولكلور: ٥٨، ١٥٧، ١٥٩

فيبر، ماكس: ١١

فيخته، جوهان غوتلب: ١٥٠، ٢٧٧

- ق -

قانون التراكم في الفكر: ١١

القانون الوضعي: ١٠، ٢٤٥

القبلية: ٢١٥

القديم والحديث: ١٢

القضاء الشرعي: ٩٠

قطب، سيّد: ١٣٥، ١٣٧-١٤٠

القومية العربية: ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٤٩، ٢٦٥

القوميون العرب: ٢١٢

القيم الإنسانوية: ٢٧

القيم التقنية: ٢٧

قيم التواكلية: ٤١

قيم الحداثة: ١٤٧، ٢٥١-٢٥٢، ٢٨٠-٢٨١
قيم الحرية: ٢٣
قيم الديمقراطية: ٢٣، ٢٢٩
القيم الرأسمالية: ٢٧
قيم السلبية: ٤١
القيم العقلانية: ٢٧
القيم العلمانية: ٢٢٩
القيم الفكرية: ٢٩
قيم اللامساواة: ٤١

- ك -

كامو، ألبير: ٢٧-٢٨
كانط، إيمانويل: ١١، ٢٧، ١٢٩
كمال، مصطفى (أتاتورك): ٨٨، ٢٥٤-٢٥٥، ٢٥٧
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٦، ٤٠-٤١، ٨٨، ١٠١، ٢٦٥
كونت، أوغست: ١١، ٩٥
كونفوشيوس: ٢٢٢، ٢٧٧-٢٧٨
الكونفوشيوسية: ٢٧٧-٢٧٨
كيم إيل سونغ: ١١٣

- ل -

اللاحداثة: ١٦٨
اللغة العربية: ٢٨٢
لوك، جون: ١١، ١٧٣
لوكاش، جورج: ١١، ١٤٧
الليبرالية: ٢٠، ٢٩-٣٠، ٥٢، ٥٨، ٦٠، ٦٣، ٧٣، ٧٧، ١١٥، ١١٧، ١٤٧، ١٥١-١٥٢، ١٦١، ١٨٨-١٩٠، ١٩٤-١٩٧، ٢٠٠-٢٠٢، ٢٢٣-٢٢٤، ٢٢٧-٢٢٨، ٢٥١، ٢٧٨
الليبرالية الأوروبية: ١٩٩
الليبرالية السياسية: ٢٠٤
الليبرالية العربية: ١٩، ١٨٨-١٩٠، ١٩٤-٢٠١
الليبرالية الغربية: ٥٨، ١١٧، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٩
الليبرالية المصرية: ٧٧
الليبرالية النهضوية: ٥٣
الليبراليون العرب: ٥٧، ٩٥، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٧، ١٩٩-٢٠٠
ليبنتز، غوتفريد ويلهلم: ١١، ٢٧٨
ليفي ستراوس، كلود: ١٥٩
لينين، فلاديمير إيليتش: ١١، ٢٢٤-٢٢٥

- م -

ما بعد الحداثة: ٩
ما قبل الحداثة: ٩

ماركس، كارل: ١١، ٢٧، ٥٢، ٥٨، ١٤٧، ١٤٩-١٥٠، ١٦٢، ١٨٨، ٢٠٦-٢٠٧، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٢٥

الماركسية: ١٠، ٢٨-٣٠، ٥٧، ٦٠، ٧٩، ١٤٧، ١٥٠-١٥١، ١٥٣، ١٦١-١٦٣، ٢٠٢-٢٠٣، ٢٠٥-٢٠٦، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٨٨

الماركسية الأوروبية: ٢٢٤

الماركسية التاريخانية: ١٥٠-١٥١، ٢٢٤

الماركسية العربية: ٥٢، ١٤٧، ١٦٣، ٢٠١، ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٢-٢٢٥

الماركسية الفييتنامية: ٢٢٠، ٢٢٣

الماركسية الموضوعية: ٥٢، ١٥٠، ١٦٢

الماركسيون العرب: ١٨٨

مالك بن أنس: ٢٦٢

ماو تسي تونغ: ١١

مبادئ حقوق الإنسان في الدستور الأمريكي: ١٢٩

مبادئ ويلسون: ٢٥٦

مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية: ١٠٦

مبدأ الحرية: ٩١

مبدأ السلطة الدينية في الإسلام: ٨٧

مبدأ العقل: ٢٢٩

مبدأ المعارضة السياسية: ١٠٧

مبدأ المنفعة: ١٥٠

المثقف العربي: ١٥٠، ١٥٣

مثقفو الحداثة: ٢٦، ٤٤، ٩٢، ٢٦٨-٢٦٩، ٢٨٧، ٢٨٩

مثقفو الحداثة العرب المعاصرين: ٢٨٧

مثقفو النهضة العربية: ٩٤

المجتمع المدني: ١١، ١٧٧-١٧٨، ٢٤٤، ٢٨٨

محمد الرابع (ملك المغرب): ١٨٢

محمد رضا بهلوي (شاه إيران): ٢٥٥

محمد علي الكبير (والي مصر): ٣٧، ٦٣، ٦٧، ٦٩، ٧١-٧٥، ٧٧، ٨٤-٨٥، ١٠١، ١١٩

محمود، زكي نجيب: ٢٢، ٢٩-٣٠، ١٤٥، ٢٦٨

محمود، صدقي: ٢١٦

محمود، مصطفى: ٢١٦

محو الأمية: ١٧٧

محيي الدين، خالد: ٨٠

مدنية السلطة: ٨٧-٨٨، ٩١، ٩٦، ٩٨، ١٠٠

مرقص، الياس: ٢٢، ٤٦، ٢٠٧، ٢٦٨

مركزية الفرد في المجتمع: ١٩٧
المركزية التراثية العربية ـ الإسلامية: ١٥
المركزية الغربية الحديثة: ١٥
المسيحية: ٢٤٥
مشروع الإصلاحية الإسلامية: ٢٤١
مشروع عبد الناصر: ٨٤، ٢١٢
مشروع محمد علي: ٧١، ٧٣-٧٥، ٨٤
المعرفة العربية الإسلامية (التراث): ٥٢
المعرفة الغربية: ١٤، ١٦، ٥٢، ٥٧، ٥٩، ٢٣٥، ٢٩٠
المعرفة الغربية بالإسلام (الاستشراق): ٥٢، ٥٧، ٥٩
مفكّرو الحداثة الجُدُد: ١٣-١٤
مفهوم الايديولوجيا: ١٦٢
مفهوم التاريخانية: ٢٢٧
مفهوم التبعية: ٥٠-٥١، ١٤٧-١٤٨
مفهوم التمدّن: ٢٤٢
مفهوم الحداثة: ٣٦، ١٦٧-١٦٨، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٧٤، ٢٨٩
مفهوم الحق الطبيعي: ١٢٩
مفهوم الشورى: ١٢٤
مفهوم العقلانية: ٢٢٨
مفهوم العَلْمانية: ١١٤، ٢٢٨
مفهوم النهضة: ٣٧، ٢٤٢، ٢٤٨
المقالة الأنثروبولوجية: ١٥٧
المقاومة الاجتماعية: ٤٠
المقاومة الدينية: ٤٠
منشيوس: ٢٧٧-٢٧٨
منصور، أنيس: ٢١٦
المنظومة الفكرية الإسلامية: ٧٧
المنوني، محمد: ٢٣٥
المهدية: ٢٥٨
المواطنة: ١٠٠، ١١٠، ٢٣٤، ٢٨٨
المواطنة المتساوية: ٢٢٨
المودودي، أبو الأعلى: ١٤٠
موسى، سلامة: ١٩، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤٤، ٩٠، ١٤٥، ١٥١، ١٩١، ٢٦٠، ٢٦٢
مونتسكيو: ١٦٣
الميجي (إمبراطور اليابان): ٢٧٥-٢٧٦
الميراث الثقافي: ١٥
الميراث الديني: ١٥
ميكيافيللي، نيقولو: ٢٢٤
ميل، جون ستيوارت: ١٦٣

- ن -

نابوليون بونابرت: ٣٩، ٦٩-٧٠، ٢٤١
النازية: ٢٣، ٢٦
الناصرية: ٦٦، ٧٨، ٨١، ٨٣، ١٥٥، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٤٨-٢٥٠، ٢٨٥
نجيب، محمد: ٨٠
النخب الثقافية: ١٩، ٣٣، ٤٢، ٩٤، ١٥٧، ١٦١، ١٨٨، ٢٦٩
النخب الثقافية العربية: ١٩، ٣٣، ١٧٣
النخب الثقافية المغاربية: ٢٦٩
النخب الثقافية النهضوية: ٩٤
النخب الفرنكوفونية: ٢٦٧
النخبة الحزبية: ٢٤٨
النخبة الفكرية العربية الجديدة: ٢٠، ٢٨، ١٠٠
النديم، عبد الله: ٧٤، ٧٧
نشر التعليم: ٢٥، ٣٢-٣٣، ٤٢، ١٧٧
نصار، ناصيف: ٢٩-٣٠، ٦٤، ٩١، ٩٣-٩٥، ٩٧-١٠٠، ١٠٢-١٠٤، ١٠٧-١٠٩، ١١١-١١٧، ١١٩-١٢٠، ١٤١، ٢٣٤، ٢٦٨
النظام الطائفي: ٩١، ١١٢
نظرية التبعية: ١٤٧
نظرية «الحق الطبيعي»: ١١
نظرية المعرفة: ٣٢
نقد الآخر: ٥٦
نقد الاستبداد: ٨٢، ١٢٤-١٢٥
نقد الأصالة: ١٦٠
النقد الإيبيستيمولوجي: ٥٦
نقد ايديولوجيا الأصالة السلفية: ٢٢٠
نقد ايديولوجيا «الحداثة» الماركسية: ٢٢٠
نقد ايديولوجيا اليسار العربي: ٢٢١
نقد التأخر: ١٥٦، ١٦٠، ٢٠٦، ٢١٨، ٢٢٧
نقد التأخر التاريخي: ١٥١، ١٥٦-١٥٧، ١٦٠، ١٦٦، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٢٧
نقد التراث: ٥٥
نقد التراث الليبرالي: ١٥٢-١٥٣
نقد التقليد: ١٥٣، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٦، ١٧٥، ١٨٧، ٢٠٦، ٢١٨، ٢٢٧
النقد الثقافي لليبرالية: ٣٦
النقد الثقافيّ المقارِن: ٥٦
نقد الحداثة: ٢٨، ٥٩، ١٧٥

نقد الخطاب: ٥٨، ١٥٧
نقد الخطاب الأنثروبولوجي حول الثقافة: ١٥٧
نقد الدولة والمجتمع: ٤٨، ٥٢، ٢٨٧
نقد الدين: ٨٧، ٩٢-٩٣
نقد الذات: ٥٥-٥٦، ٨٤
نقد رأسمالية الدولة: ٨٢
نقد السلطة الدينية: ١٠٢، ١٠٨
نقد الطائفية: ٩٨، ١٠٢، ١٠٧-١٠٨، ١١٢
نقد العقل: ٥٥
نقد فكرة الخلافة: ٨٨
نقد فكرة النموذج: ١١٥
نقد الفوات التاريخي: ٢١٤، ٢١٨
نقد الليبرالية: ٥٧، ١٩٤
نقد الليبرالية العربية: ١٩٤
نقد المعرفة: ١٦، ٤٨، ٥٣، ٥٦-٥٧، ٥٩، ٢٣٥، ٢٩٠
نقد المعرفة التراثية: ١٦، ٥٩، ٢٩٠
نقد المعرفة الغربية: ١٦، ٥٧، ٢٣٥، ٢٩٠
نقد المعرفة الغربية بالإسلام (الاستشراق): ٥٧
النموذج المرجعيّ المعياري: ١٥
النهضة الثقافية: ٦٤، ٢٣٦
النهضة اليابانية: ٢٢٣
نولدكه، ثيودور: ١١
نيتشه، فريدريك: ٢٧، ٢٧٨
نيوتن، إسحق: ٢٢٨

- هـ -

هكسلي: ٩٩
هوبس، توماس: ١١
الهوية: ٢٧٠، ٢٧٩، ٢٨١-٢٨٢
الهوية الثقافية: ٢٨١
الهوية الدينية: ٢٨١
الهوية القومية: ٢٨١
هيراقليطس: ٢٧٨
هيغل، فريدريش: ١١، ٥٨، ٦٧، ١٢٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٣، ٢٧٧
هيكل، محمد حسين: ١٣-١٤
هيوم، ديفيد: ٣٠

- و -

الواقدي، محمد بن عمر: ٢٦٥
وانغ فوشي: ٢٧٧
وانغ يانغ مينغ: ٢٧٧
الوحدة الألمانية (١٨٧٠): ٦٧

الوحدة العربية: ٨٤-٨٥، ٢١٠، ٢٣٠-٢٣١
الوحدة القومية: ٣٧، ٢٠٨-٢٠٩
الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ - ١٩٦١): ٢٦
الوضعية: ٢٨-٢٩، ١٤٩
الوطنية التحديثية: ٧٥
وعي التأخر: ١٤٥، ١٤٨، ١٥٠
الوعي العربي: ١٥-١٦، ٣٢، ٣٦-٣٧، ٤٢، ٤٤، ٥٠، ٥٢، ٥٦، ٦٨-٦٩، ٩١-٩٢، ٩٤، ١٠٠، ١٢٦، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٧، ١٨٩-١٩٠، ١٩٢-١٩٤، ١٩٦، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٣٨، ٢٤١-٢٤٢، ٢٥٧، ٢٨٨، ٢٩٠
الوعي العربي الإسلامي: ٢٤١-٢٤٢
الوهابية: ٢٥٨
وهبة، مراد: ٢٦٨

- ي -

ياسين، بوعلي: ٩٢
اليسار الثوري الراديكالي: ٢١٢
اليسار العربي: ١٨٨، ٢٠٤، ٢١٦-٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٥
اليسار المصريّ: ٦٦